وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۴

زلزلہ —— سریہ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

”من یرد الله به خیرًا
یفقهه فی الدین“

(بخاری ومسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	کفارہ میں لنجے کو آزاد کرنا	۴۰
۷	جہاد میں لنجے کو قتل کرنا	۴۱
۸	لنجے سے جزیہ لینا	۴۱
	زمرد	۴۱
	دیکھئے: حلی، زکاۃ	
۱-۷	**زمزم**	۴۲-۴۶
۱	تعریف	۴۲
۳	زمزم سے متعلق احکام	۴۲
۳	الف-آب زمزم پینا	۴۲
۴	ب-آب زمزم پینے کے آداب	۴۳
۵	ج-آب زمزم کو دوسری جگہ لے جانا	۴۴
۶	د-آب زمزم کا استعمال	۴۵
۷	ھ-آب زمزم کی فضیلت	۴۵
	زمارۃ	۴۶
	دیکھئے: ملاہی	
۱-۴۸	**زنا**	۴۷-۷۸
۱	تعریف	۴۷
	متعلقہ الفاظ: وطی و جماع، لواط، سحاق	۴۷
۵	شرعی حکم	۴۸
۶	زنا کے گناہ کے درجات	۴۹
۷	ارکان زنا	۵۰
۸	حد زنا	۵۰
۱۱	حد زنا کی شرطیں	۵۲
۱۱	اول: متفق علیہ شرطیں	۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	شرعی حکم	۱۱۳
۴	قبر رسول ﷺ کی زیارت	۱۱۳
۵	قبروں کی زیارت	۱۱۳
۶	مقامات کی زیارت	۱۱۴
۷	صالحین اور بھائیوں کی زیارت	۱۱۴
۸	بیوی کا اپنے گھر والوں اور والدین کی زیارت کرنا اور ان لوگوں کا اس کی زیارت کرنا	۱۱۵
۹	دوسرے کی پرورش میں موجود بچے کی زیارت	۱۱۶
۱-۱۲	**زیارۃ النبی ﷺ**	۱۱۶-۱۲۱
۱	تعریف	۱۱۶
۲	شرعی حکم	۱۱۶
۳	زیارت کی مشروعیت کی دلیل	۱۱۷
۴	نبی ﷺ کی زیارت کی فضیلت	۱۱۸
۵	نبی ﷺ کی زیارت کے آداب	۱۱۸
۶	نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہات	۱۱۹
۷-۱۲	نبی ﷺ کی زیارت کا طریقہ	۱۲۰
۱-۶	**زیارت قبور**	۱۲۲-۱۲۵
۱	زیارت قبور کا حکم	۱۲۲
۲	کافر کی قبر کی زیارت	۱۲۳
۳	قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا	۱۲۳
۴	نبی ﷺ کی قبر کی زیارت	۱۲۴
۵	زیارت قبور کے آداب	۱۲۴
۶	قبروں کی زیارت کی بدعات	۱۲۵
	زیف	۱۲۵
	دیکھئے: زیوف	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	الف-وضو میں	۱۵۵
۶	ب-تیمّم میں	۱۵۵
۷	ج-عورۃ (جسم کا قابل ستر حصہ)	۱۵۶
۸	د-قصاص میں	۱۵۶
۹	ھ-دیت میں	۱۵۷
۱-۴	**ساق**	۱۵۷-۱۵۸
۱	تعریف	۱۵۷
۲	ساق سے متعلق احکام	۱۵۷
۲	قابل ستر ہونے کے اعتبار سے ساق کا حکم	۱۵۷
۳	پنڈلی کا قصاص	۱۵۷
۴	پنڈلی کی دیت	۱۵۸
	ساکت	۱۵۸
	دیکھئے: سکوت	
۱-۱۶	**سباق**	۱۵۹-۱۷۰
۱	تعریف	۱۵۹
۲	متعلقہ الفاظ: رہان، قمار، میسر	۱۵۹
۵	سباق کا حکم	۱۵۹
۶	مسابقہ کے اقسام	۱۶۱
۶	الف-مسابقہ بغیر عوض	۱۶۱
۸	ب-مسابقہ بالعوض	۱۶۲
۱۰	عقد مسابقہ	۱۶۴
۱۱	عوض	۱۶۵
۱۲	عوض کون دے گا؟	۱۶۵
۱۳	گھوڑے اور اونٹ وغیرہ کے درمیان مسابقہ کی شرائط	۱۶۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	دوسری شرط- مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح ہونا	۳۴۸
۲۵	تیسری شرط-مسروق منہ کا مال معصوم ہونا	۳۴۹
۲۶-۴۱	رکن سوم-مال مسروق	۳۵۰
۴۲	رکن چہارم-خفیہ طور پر لینا	۳۶۶
۴۳	۱- لینا	۳۶۶
۴۴	۲- چھپا کر لینا	۳۶۷
۴۵	۳- نکالنا	۳۶۷
۴۶	الف۔حرز سے نکالنا	۳۶۷
۴۶م	ب-مال مسروق کو مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا	۳۶۸
۴۷	ج-مال مسروق کا چور کے قبضہ میں داخل ہونا	۳۶۸
۴۸	د- لینے کی ابتداء کرنا	۳۷۰
۴۹	سرقہ شروع کرنے کا حکم	۳۷۰
۵۰	چوری کرنے میں شریک ہونا	۳۷۱
۵۵	چوری کا اثبات	۳۷۳
۵۶	اول-اقرار	۳۷۴
۵۹	دوم-بینہ	۳۷۵
۶۰	سوم-یمین مردودہ	۳۷۶
۶۱	چہارم-قرائن	۳۷۶
۶۲	چوری کی حد	۳۷۷
۶۳	۱-کاٹنے کا محل	۳۷۷
۶۶	۲-کاٹنے کی جگہ اور اس کی مقدار	۳۷۹
۶۷	۳-کاٹنے کا طریقہ	۳۷۹
۶۹	۴-چوری کی تکرار سے کاٹنے کی تکرار	۳۸۱
۷۰	کاٹنے کے بعد چوری	۳۸۱
۷۱	حد کا ساقط ہونا	۳۸۳

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

زلزلۃ

دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف''اور''صلاۃ الجماعۃ''۔

زمان

تعریف:

۱- زمن اور زمان، دونوں تھوڑے اور زیادہ وقت پر بولے جاتے ہیں،اور جمع ازمان،ازمنۃ اورازمن ہے،اورعرب کہتے ہیں:''**لقیته ذات الزُمَین**''اوراس سے وقت میں تاخیر کی گنجائش مراد لیتے ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے:''**لقیته ذات العویم**''یعنی میں نے اس سے کئی سالوں تک ملاقات کی ہے، نیز کہتے ہیں:''**عاملته مزامنة**''، میں نے اس کے ساتھ ایک مدت تک مل کر معاملہ کیا ہے، یہ زمن سے ماخوذ ہے جیسا کہ مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے اور زمانے کو''عصر'' بھی کہا جاتا ہے۔

اور فقہاء زمان کو شئ کی اجل، اس کی مدت اور اس کے وقت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح اسے لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اُجل:

۲- اُجل کا معنی لغت میں شئ کی مدت اور اس کا وقت ہے، جس میں اس شئ کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور یہ باب سمع سے''**أجل الشيء أجلا**'''' کا مصدر ہے، یعنی وہ مؤخر ہوگیا، اسم فاعل آجل

---

(۱) الصحاح،القاموس، المصباح مادہ:''زمن''،التعریفات للجرجانی ر ۱۵۲ طبع الکتاب العربی۔

ہے، اور "أجلته تأجيلاً" کا معنی ہے: میں نے اس کے لئے وقت مقرر کردیا، اور آجل فاعل کے وزن پر عاجل کی ضد ہے، اور اُجل فقہاء کی اصطلاح میں وہ آنے والی مدت ہے جس کی طرف کسی امر کی اضافت کی جاتی ہے، چاہے یہ اضافت التزام کو پورا کرنے کی مدت ہو یا التزام کو ختم کرنے کی مدت ہو، اور چاہے یہ مدت شریعت کی طرف سے مقرر ہو یا قضاء کے ذریعہ یا التزام کرنے والے کے ارادے سے ہو، وہ ایک فرد ہو یا زیادہ افراد ہوں[1]

(دیکھئے: "اُجل" ج ۲ ف/ ۵)۔

ب-حقب:

۳-حقب کا معنی لغت میں بہت طویل زمانہ ہے، اور یہ قاف کے سکون اور اس کے پیش کے ساتھ ہے، اس کی جمع اُحقاب ہے، جیسے قفل کی جمع اُقفال ہے، اور ایک قول ہے کہ ایک حقب اسّی سال ہے، اور حقبۃ کا معنی مدت ہے، اور جمع حقب ہے، جیسے سورۃ کی جمع سور ہے[2]۔

ج-دہر:

۴-دہر "اُبد" کا اطلاق ہمیشگی پر ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ زمانہ ہے چاہے کم ہو یا زیادہ، اور ازہری نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک دہر کا اطلاق زمانے اور سال کے موسم پر ہوتا ہے اور اس سے کم پر ہوتا ہے، اور دنیا کی پوری مدت پر بھی بولا جاتا ہے[3]۔

د-مدت:

۵-لغت میں مدت کا معنی زمانے کا ایک حصہ ہے جو کم اور زیادہ پر

(۱) المصباح، القاموس مادہ: "اُجل"۔

(۲) المصباح مادہ: "حقب"۔

(۳) المصباح مادہ: "دہر"۔

بولا جاتا ہے، اور جمع مُدَد ہے جیسے غرفۃ کی جمع "غُرَف" ہے[1]۔

ھ-وقت:

۶-وقت لغت میں زمانے کی وہ مقدار ہے جو کسی کام کے لئے مقرر ہو، اور کسی بھی چیز کے لئے کوئی وقت مقرر کیا جائے تو اس کے لئے "وقته توقيتا" استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی طرح وہ چیز ہے جس کے لئے کوئی انتہا مقرر ہو اور جمع اوقات ہے[2]۔

زمانے کے افراد اور اس کے اقسام:

۷-زمانہ میں گھنٹہ، دن، ہفتہ، مہینہ، سال وغیرہ زمانے کی تمام اقسام داخل ہیں، کیونکہ وہ تھوڑے اور زیادہ وقت پر بولا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالی نے بعض زمانے کو بعض احکام کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس کی مثال وہ زمانہ ہے جو طلوع فجر اور طلوع آفتاب کے درمیان واقع ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے صبح کی نماز کی ادائیگی کا وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے جو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں مروی ہے: "**إن للصلاة أولاً و آخراً، و إن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، و إن آخر وقتها حين تطلع الشمس**"[3] (بے شک نماز کے لئے اول اور آخر وقت ہے، اور فجر کا اول وقت وہ ہے جبکہ طلوع فجر ہو، اس کا آخری وقت وہ ہے جبکہ سورج طلوع ہو) اور اسی قبیل سے وسط آسمان سے آفتاب کے ڈھل جانے کے بعد سے اور ہر چیز کا

(۱) المصباح مادہ: "مدد"۔

(۲) المصباح مادہ: "وقت"۔

(۳) حدیث: "إن للصلاة أولا و آخرا، و إن أول وقت" کی روایت احمد (۱۲/ ۱۶۱ طبع دار المعارف) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے محقق احمد شاکر نے اس کو صحیح کہا ہے۔

سایہ اس کے مثل پہنچنے تک کا زمانہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے ظہر کی نماز کی ادائیگی کا وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إمامة جبريل عليه السلام للنبي ﷺ، حيث صلى به الظهر في اليوم الأول حين كان الفئ مثل الشراك، وصلى به الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثله"[1] (حضرت جبرئیل نے نبی ﷺ کی امامت کی تو انہوں نے پہلے دن آپ ﷺ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ جوتے کے تسمے کے برابر تھا، اور دوسرے دن آپ ﷺ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا)۔

اس کی تفصیل فقہاء "کتاب الصلاۃ" میں لکھتے ہیں، نیز اسے "اوقات الصلوات" کی بحث میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ ان زمانوں کے قبیل سے جنہیں اللہ تعالی نے بعض احکام کے لئے خاص فرمایا ہے، رمضان کا مہینہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے اسے روزوں کے فریضہ کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"[2] (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا ہے وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور (اس میں) کھلے ہوئے (دلائل ہیں) ہدایت اور (حق و باطل میں) امتیاز کے سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

حج کے مہینے، اور یہ وہ زمانہ ہے جو رمضان کے بعد ایام تشریق کے

(۱) حدیث: "إمامة جبريل للنبي ﷺ حيث صلى به الظهر......" کی روایت احمد (۵/ ۳۴۴ طبع دار المعارف) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح کہا ہے اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

ختم ہونے تک رہتا ہے کہ اللہ تعالی نے اسے فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ"[1] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

اور اسی قبیل سے صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا زمانہ بھی ہے، جو رمضان کے آخری دن کے آفتاب غروب ہونے سے شروع ہوتا ہے اور عید کی نماز کے قبل تک رہتا ہے۔

اور اسی قبیل سے عرفہ کا دن بھی ہے کہ اس کا روزہ غیر حاجی کے لئے مستحب ہے۔

۸- اور اس جگہ کچھ ایسے زمانے ہیں جو بعض مکلفین کے ساتھ ان کی حالت کے مطابق خاص ہیں، اس کی مثال عورت کے حق میں پاکی اور حیض کا زمانہ ہے اور حاجی کے حق میں احرام اور حلال ہونے کا زمانہ ہے، اور اس کے نتیجہ میں عورت پر حیض کے زمانے میں چند ایسے امور حرام ہوتے ہیں جو اس پر پاکی کے زمانے میں حرام نہیں تھے، جیسے نماز، روزہ، طواف، قرآن کی تلاوت اور اس کے علاوہ وہ امور ہیں جن کا بیان "حیض" کی اصطلاح (فقرہ ۳۸-۴۲) میں گذر چکا ہے۔

اور اسی طرح محرم ہے کہ احرام کے زمانے میں بعض ایسی چیز اس کے لئے ممنوع ہو جاتی ہے جو اس کے حلال ہونے کی حالت میں اس کے لئے مباح تھی، جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا مردوں کے حق میں، اور احرام والی عورت نقاب نہیں ڈالے گی اور نہ دستانہ پہنے گی، اس کے علاوہ بھی احکام ہیں جن کا بیان "احرام" کی اصطلاح (فقرہ/ ۵۶-۷۹) میں گذر چکا ہے۔

۹- معاملات میں زمانے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اس قبیل سے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص درخت یا عمارت ایسی زمین میں فروخت کرے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

جوخریدار کے علاوہ کسی دوسرے کوکرایہ پر دی گئی ہے یا اس کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے یا اس پر وقف کی گئی ہے توبقیہ مدت اسے باقی رکھنے کا وہ مستحق ہوگا[۱] اور دیکھئے: ''بیع'' کی اصطلاح۔

اور اسی قبیل سے اجارہ ہے، پس اجارہ مدت متعینہ کے ساتھ مقید ہوگا یا اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، بلکہ عمل کے ذریعہ مقید ہوگا[۲] اور دیکھئے: اصطلاح ''اجارہ''۔

اور اسی طرح وکالت ہے، چنانچہ اگر موکل وکیل کو کسی معین زمانے میں، جیسے جمعہ کے دن بیع کرنے کا حکم دے تو وکیل کو اس کی مخالفت کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تخصیص میں اس کی کوئی غرض ہوسکتی ہے[۳]۔

اور تفصیل ''وکالت'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور طلاق میں بھی زمانے کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ طلاق ان تصرفات میں سے ہے جن کی اضافت زمانے کی طرف ہوتی ہے چاہے وہ ماضی ہو یا مستقبل، اور اس کے ساتھ خاص کی جاتی ہے اور اس کے آنے پر وقوع طلاق کو معلق کیا جاتا ہے[۴]۔

اور تفصیل ''طلاق'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور اسی طرح ایلاء میں ہے، جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ بیوی کے ساتھ چار ماہ یا اس سے زیادہ کی مدت تک صحبت نہیں کرے گا[۵]۔

دیکھئے: اصطلاح ''ایلاء''۔

اور اسی طرح لعان میں ہے جیسا کہ اگر عورت اتنی مدت میں بچہ جنے کہ اس کے شوہر کی طرف سے ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے وہ عقد کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے[۱]۔

اور تفصیل ''لعان'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور اسی طرح نفقہ میں ہے کہ اگر خرچ نہ کیا جائے تو زمانہ کے گذرنے سے ساقط ہوجاتا ہے، البتہ بیوی اور اس کی خادمہ کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ شوہر کے ذمہ دین ہوجاتا ہے[۲]۔

اور تفصیل ''نفقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور یمین میں بھی زمانہ معتبر ہے جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ وہ یہ کام اتنے زمانے تک نہیں کرے گا[۳]۔

اور تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور شہادتوں میں اس کا اعتبار ہے، کیونکہ قتل کی شہادت میں زمانہ مؤثر ہوتا ہے جیسا کہ اگر قتل کے زمانے یا اس کی جگہ کے بارے میں گواہوں میں اختلاف ہو تو قتل ثابت نہیں ہوگا۔

نیز زنا پر شہادت میں بھی موثر ہوتا ہے جیسا کہ اگر چار افراد گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ فلاں جگہ طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا، اور چار گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ فلاں دوسری جگہ طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا تو ان سب سے حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ ایک شخص سے ایک ہی وقت میں دو الگ الگ دور جگہوں میں زنا کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے[۴]۔

علاوہ ازیں یہ بات ''اَجل'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے، کہ اجل جو آئندہ آنے والی مدت کو کہتے ہیں جس کی طرف کسی چیز کی اضافت کی جاتی ہے اپنے مصدر کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، شرعی، قضائی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۳۴، ۱۳۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، الاختیار ۲/ ۵۸۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱، الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔
(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۱۳۲، ۱۳۴، فتح القدیر ۳/ ۶۰، ۶۱، ۱۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۰، ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۳، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، ۳۷۵۔
(۵) فتح القدیر ۳/ ۱۹۲۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۶، ۳۵۷۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۵۱۔
(۳) المدونۃ الکبری ۲/ ۱۱۷۔
(۴) فتح القدیر ۴/ ۱۶۸۔

اوراتفاقی،اوراس کی تفصیل ''اجل'' کی اصطلاح میں ہے۔

زمانے کو برا کہنے کا حکم:

۱۰- زمانے کو برا کہنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ صرف دھر کو برا کہنے سے منع کیا گیا ہے،اس حدیث میں ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں متعدد طرق سے ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے، اس میں سے یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا :"لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"[1] (دہر کو برامت کہو،اس لئے کہ اللہ تعالی ہی دہر ہیں)۔

اور دہر کو برا کہنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ عرب کا حال یہ تھا کہ موت، بڑھاپا یا مال کے ضائع ہونے وغیرہ کی وجہ سے جو مشکلات، حادثات اور مصیبتیں پیش آتی تھیں، اس وقت دہر کو گالی دیتے اور کہتے تھے: "یا خيبة الدهر" (ہائے زمانے کی بربادی) اور دہر کو برا کہنے کے لئے اس جیسے الفاظ استعمال کرتے تھے، پس نبی علیہ السلام نے فرمایا: "لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" (دہر کو برامت کہو، کیونکہ اللہ تعالی ہی دہر ہیں)، یعنی مصائب کو اتارنے والے کو برامت کہو، کیونکہ جب تم اس کے کرنے والے کو برا کہوگے تو یہ اللہ تعالی کو برا کہنا ہوگا، کیونکہ وہی اس کا فاعل اور اس کو اتارنے والا ہے، رہا دہر جو کہ زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے بلکہ وہ اللہ تعالی کی دیگر مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہے، اور "فإن الله هو الدهر" کا معنی یہ ہے کہ یعنی وہ مصائب ومشکلات کو نازل کرنے والا اور خالق کائنات ہے[2]۔

عبادات وحقوق پر زمانے کا اثر:

عبادات:

۱۱- عبادات اس زمانے کے اعتبار سے جس میں وہ ادا کی جاتی ہیں دوقسم کی ہیں، مطلق اور موقت، پس مطلق سے مراد وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ابتداء اور انتہاء والے محدود زمانہ کی قید نہ ہو، کیونکہ ان میں پوری عمر کا وہی درجہ ہے جو موقت عبادات میں وقت کا درجہ ہے، اور چاہے وہ عبادات واجبہ ہوں جیسے کفارات، یا مندوبہ ہوں جیسے نفل مطلق۔

اور جو عبادات کسی معین زمانے کے ساتھ مقید ہیں یہ وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے شارع نے کسی معین زمانے کی تحدید کی ہے، اس سے قبل ادا کرنا نہ واجب ہوگا اور نہ صحیح ہوگا، اور تاخیر سے گنہ گار ہوگا اگر مطلوب واجب ہو، اور یہ جیسے پنج وقتہ نمازیں اور رمضان کا روزہ ہے۔

اور ادائیگی کا زمانہ یا تو وسیع ہوگا، اور یہ وہ عبادت ہے کہ اس کو ادا کرنے کے بعد زمانہ بچ جائے، یعنی زمانہ اتنا وسیع ہو کہ وہ عمل اور اس جیسا دوسرا عمل بھی اس میں ادا کیا جاسکے، اور یہ مثلاً ظہر کا وقت کہ اس میں نماز ظہر اور دوسری نمازوں کی ادائیگی کی گنجائش رہتی ہے، اسی لئے اسے ظرف کہا جاتا ہے۔

یا وقت تنگ ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ زمانے میں صرف اس عبادت کی ادائیگی کی گنجائش ہو اور اس کے ساتھ دوسری کی گنجائش نہ ہو اور یہ جیسے رمضان، کیونکہ اس کے زمانے میں دوسرے روزے کی ادائیگی کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اور اسے معیار یا مساوی کہا جاتا ہے، اور حج ان عبادات میں سے ہے کہ جس کی ادائیگی کا زمانہ وسیع اور تنگ کے مشابہ ہے، کیونکہ مکلّف ایک سال میں دو حج ادا نہیں کرسکتا ہے، تو وہ اس طرح تنگ وقت کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے، لیکن حج کے اعمال ادا کرنے میں پورا وقت صرف نہیں ہوتا ہے، اس لحاظ سے وہ وسیع

(۱) حدیث:"لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووي ۱۵/ ۲، ۳ طبع المصریہ، فیض القدیر ۶/ ۳۹۹ طبع اول۔

وقت کے مشابہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے موقت ہونے کا اعتبار کیا جائے، اور ایک قول ہے کہ یہ مطلق کے قبیل سے ہے، اس لحاظ سے کہ پوری عمر ادائیگی کا زمانہ ہے، جیسے زکوۃ[۱]۔

حقوق:

الف - حدود کا اقرار:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدود کے اقرار میں زمانے کے گذرنے کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک شراب پینے کی حد میں اقرار کا استثناء ہے، اس لئے کہ انسان اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے[۲]۔

ب - حدود میں شہادت:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زنا، قذف اور شراب نوشی پر گواہی قبول کی جائے گی، اگرچہ واقعہ پر طویل مدت گذرنے کے بعد ہو، اور حنفیہ نے فرق کیا ہے، چنانچہ وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں، ان میں زیادہ عرصہ گذر جانے کی صورت میں شہادت قبول نہیں کی جائے گی، برخلاف اس صورت کہ جبکہ وہ بندوں کا حق ہو، اور اس کی تفصیل ''تقادم'' (فقرہ ر ۱۳) میں ہے۔

ج - دعوی کی سماعت:

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زمانہ گذرنے سے حق ساقط نہیں ہوتا ہے، اور جمہور فقہاء نے سماع دعوی میں تقادم کے متحقق ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اور حنفیہ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، چنانچہ فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ قضاۃ کو کچھ حالتوں میں مخصوص شرائط کے ساتھ دعوی کی سماعت سے منع کردیں تاکہ دھوکہ دہی اور حیلہ سازی کو دور کیا جاسکے اور اس مدت کی تعیین کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، جس کے بعد وقف، یتیم، غائب اور وراثت کے اموال میں دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی، بعض حضرات نے اس کو چھتیس سال قرار دیا ہے اور بعض نے تینتیس سال اور بعض نے صرف تیس سال قرار دیا ہے، مگر چونکہ یہ مدت طویل تھی تو ایک سلطان نے ان کے علاوہ میں اسے صرف پندرہ سال قرار دیا ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمانے کے گذرنے کی وجہ سے قدیم ہونا دو امور پر مبنی ہے۔

اول: یہ اجتہادی حکم ہے، جس کی صراحت فقہاء نے کی ہے۔

دوم: سلطانی حکم ہے، اس لئے اس کے زمانے میں اس کی اتباع قضاۃ پر واجب ہے، کیونکہ اس حکم کا تقاضا ہے کہ یہ حضرات ایسے دعوی کی سماعت سے معزول ہیں جس پر بغیر عذر کے پندرہ سال گذر گئے ہوں، اور قاضی سلطان کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو اپنے موکل کی طرف سے تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے خاص کردے تو خاص ہوجائے گا، اور جب عام کردے تو عام ہوجائے گا[۱] اور اس کی تفصیل ''تقادم'' کی اصطلاح میں ہے۔

رہا قبضہ کا قدیم ہونا اور اس کی وجہ سے ملکیت ثابت کرنا تو اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حیازۃ'' اور اصطلاح ''تقادم'' (فقرہ ر ۹)۔

(۱) کشف الأسرار للبزدوی ۱ر ۱۴۶، ۲۱۳، التلویح ۱ر ۲۰۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱ر ۷۱، شرح البدخشی ۱ر ۸۹، ۹۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۵۱ طبع الجمالیة، المغنی ۸ر ۳۰۹، طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۳۴۲، ۳۴۳ طبع الأمیریہ، شرح المجلة للأتاسی ۵ر ۱۶۸ دفعہ: ۱۶۶۰ طبع دمشق۔

زمانۃ

تعریف:

۱- زمانۃ کا معنی لغت میں آزمائش اور جسمانی آفت ہے، کہا جاتا ہے: "زمن زمنا و زمنة وزمانة" وہ ایسا بیمار ہوا کہ ایک طویل مدت تک مرض رہے گا، اور کبرسنی یا کسی بیماری کے برابر رہنے کی وجہ سے کمزور ہو گیا ہے اور اسم صفت زمن اور زمین ہے۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی سے الگ استعمال نہیں کرتے ہیں، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ "زمن" وہ شخص ہے جو کسی ایسی آفت میں مبتلا ہو جو اسے کام سے روک دے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قعاد:

۲- قعاد، ایک بیماری ہے جو اونٹ کو اس کی سرین میں لاحق ہوتی ہے اور اسے زمین کی طرف جھکا دیتی ہے۔

اور مقعد: وہ شخص ہے جسے جسم میں ایسی بیماری ہو جائے کہ وہ چلنے کے لئے حرکت نہ کر سکے [۲]۔

پس زمانہ قعاد سے زیادہ عام ہے، کیونکہ یہ اس سے اور اس کے علاوہ دیگر امراض سے حاصل ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "زمن"، الإقناع ۱/۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۴/۱۶۔

(۲) النہایۃ لابن الأثیر، متن اللغۃ، المصباح المنیر مادہ: "قعد"۔

اور ایک قول ہے: مقعد وہ شخص ہے جس کے اعضاء تشنج کے شکار ہوں، اور زمن: وہ ہے جس کا مرض طویل ہو [۱]۔

ب- عضب:

۳- اور عضب کے معانی میں سے شل ہونا، لنجا ہونا اور لنگڑا ہونا ہے۔ اور معضوب: وہ کمزور ہے جو سواری پر نہ بیٹھ سکے، اور "معضوب اللسان"، یعنی زبان کٹا ہوا، بولنے سے عاجز غیر قادر الکلام ہے، اور زمن وہ ہے جس میں حرکت نہ ہو۔ پس معضوب زمن سے عام ہے [۲]۔

زمانۃ سے متعلق احکام:

لنجا کا جمعہ میں حاضر ہونا:

۴- شافعیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کی عبارات سے ماخوذ ہے کہ بوڑھے لنجا پر جمعہ واجب ہوگا اگر وہ سواری کا مالک ہو یا کرایہ پر یا عاریت کے طور پر اس کو سواری مل جائے، اور اس کے لئے اس پر سوار ہونا دشوار نہ ہو جیسا کہ کیچڑ میں چلنے سے دشواری ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کو ضرر نہیں ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ ہبہ کے طور پر دی ہوئی سواری کا قبول کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس میں احسان ہے [۳]۔

اور اسی کے مثل حنابلہ کا مذہب ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مریض پر جمعہ واجب ہے اگر سوار ہو کر یا اٹھا کر مسجد میں آنے سے اس کو ضرر نہ ہو یا کوئی شخص احسان کرے کہ اس کو سوار کر دے یا اس کو اٹھا کر

(۱) محیط المحیط مادہ: "قعد"۔

(۲) متن اللغۃ، النہایہ مادۃ: "عضب" اور دیکھئے: البنایہ ۳/۳۳۲، الإفصاح ص/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۳/۲۴۵، کشاف القناع ۲/۳۹۰۔

(۳) الإقناع ۱/۱۶۴، المجموع ۴/۴۸۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/۱۸۲۔

لائے [۱]۔

اورحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وجوب جمعہ کی ایک شرط تندرست ہونا ہے، لہذا لنجا پرواجب نہیں ہوگا اگر چہ اس کو اٹھانے والامل جائے [۲]۔
اورتفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلاۃ الجمعۃ'' اور'' عذر''۔

لنجا کا حج:

۵ - شافعیہ، حنابلہ (اورظاہرالروایہ میں) حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے ہے کہ جوشخص حج کے لئے جانے سے عاجز ہواوراس کے پاس اتنا مال ہو کہ اس سے اپنی طرف سے حج کرا سکے، تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے حج کرے، کیونکہ وہ دوسرے کے ذریعہ حج ادا کرنے پر قادر ہے، کیونکہ قدرت جیسے اپنی ذات سے ہوتی ہے، مال خرچ کرنے اورلوگوں کی فرمانبرداری سے بھی ہوتی ہے، اور جب اس پر یہ بات صادق آئے کہ وہ قدرت رکھتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا [۳]۔

اور مالکیہ (اورظاہرالروایہ کے مطابق) ابوحنیفہ اورایک روایت کے مطابق صاحبین کا قول ہے کہ لنجا شخص پر حج واجب نہیں ہوگا اگر چہ زادراہ اورسواری کا مالک ہو، یہاں تک کہ اس کے مال سے حج کرانا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جب اصل واجب نہیں ہوا تو بدل بھی واجب نہیں ہوگا [۴]۔

کاسانی نے لنجے پر حج کے واجب نہ ہونے کی علت بیان کرتے

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، الفروع ۲/ ۴۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۴، الفتاوی الخانیۃ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۷۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۵، ۲۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۹۰، الإفصاح ص/ ۱۷۶، البنایہ ۳/ ۴۳۲، العنایۃ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۲۵ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/ ۱۴۲۔
(۴) العنایۃ بہامش فتح القدیر ۲/ ۱۲۵، القرطبی ۴/ ۱۵۰، الإفصاح ص/ ۱۷۶۔

ہوئے کہا ہے: اللہ تبارک وتعالی نے حج کے واجب ہونے کے لئے استطاعت کو شرط قرار دیا ہے، اوراس سے مراد مکلّف بنائے جانے کی استطاعت ہے، اور یہ اسباب وآلات کا صحیح سالم ہونا ہے، اور منجملہ اسباب کے ان آفات سے بدن کا صحیح سالم ہونا بھی ہے جو سفر حج میں ضروری چیزوں کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج عبادت بدنی ہے، لہذا بدن کا صحیح سالم ہونا ضروری ہوگا اور مانع کے ساتھ صحیح سالم ہونا نہیں پایا جائے گا [۱]۔

اورحسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لنجے شخص پر حج کرنا واجب ہوگا، کیونکہ وہ دوسرے کے ذریعہ قدرت رکھتا ہے اگر خود قادر نہ ہو، اور غیر کے ذریعہ قدرت وجوب حج کے لئے کافی ہے، جیسے زاد اور راحلہ (سواری) کے ذریعہ قدرت، اور اسی طرح نبی علیہ السلام نے استطاعت کی تفسیر زاد اور راحلہ کے ذریعہ بیان فرمائی ہے [۲]، اور یہ موجود ہے [۳]۔

کفارہ میں لنجے کو آزاد کرنا:

۶ - فقہاء کے مابین اس میں اختلاف نہیں ہے کہ کفارہ میں صرف ایسے غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا جو ان عیوب سے محفوظ ہو جو عمل کے لئے واضح طور پر ضرر رساں ہوں، لہذا لنجا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عمل سے عاجز ہے [۴]۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۲۱۔
(۲) تفسیر النبی علیہ السلام ''الاستطاعة بالزاد و الراحلة'' کی روایت الدارقطنی (۲/ ۲۱۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور بیہقی (۴/ ۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ وہ حدیث ثابت نہیں ہے جس میں زاد وراحلہ کا ذکر ہے، اسی طرح فتح الباری (۳/ ۳۷۹ طبع السّلفیہ) میں ہے۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۱، فتح القدیر ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۱۶، کشاف القناع ۵/ ۳۸۰، المغنی ۷/ ۳۶۰، الزرقانی ۴/ ۱۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۶۴۶۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کفارہ''۔

جہاد میں لنجے کو قتل کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ لنجے کو قتل کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ حقیقتاً جنگ کرے یا رائے دے کر، اطاعت کر کے اور ترغیب دے کر یا اس جیسے عمل کے ذریعہ معنوی طور پر جنگ میں شریک ہو(۱)۔

اور شافعیہ کا مذہب اظہر قول کے مطابق یہ ہے کہ لنجے کو قتل کرنا جائز ہے اگرچہ وہ جنگ کرنے والوں میں سے نہ ہو، اور اس کی کوئی رائے نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے: ''**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**''(۲) (اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہاد''۔

لنجے سے جزیہ لینا:

۸- جمہور حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ لنجے پر جزیہ نہیں ہے، اگرچہ وہ مالدار ہو، کیونکہ جب وہ جنگ کے لائق نہیں ہے تو اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا، جیسے عورتیں اور بچے(۳)۔

مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر لنجے کے پاس مال ہو تو اس پر جزیہ واجب ہوگا، اس بنیاد پر کہ یہ رہائش کا کرایہ ہے اور وہ بالغ مالدار مرد ہے، لہذا دار الاسلام میں جزیہ کے بغیر نہیں رہے گا اور یہ اس خط سے معلوم ہوتا ہے جو نبی علیہ السلام نے یمن میں حضرت معاذ کے پاس بھیجا تھا'' **خذ من کل حالم دیناراً**''(۱) (ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرو)، اسی طرح یہ حضرت عمرؓ کی حدیث کے عموم میں داخل ہے، چنانچہ انہوں نے حکم دیا کہ جزیہ ہر اس شخص پر مقرر کیا جائے جو بالغ ہو، اور اگر جزیہ دار الاسلام میں رہائش کا کرایہ ہو تو ظاہر ہے، اور اگر کفر کی سزا کے طور پر ہو تو بھی اسی طرح ہے تو دونوں صورتوں میں اسے بغیر جزیہ کے برقرار نہیں رکھا جائے گا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جزیہ''۔

زمرد

دیکھئے: ''حلی'' اور ''زکاۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۱، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، کشاف القناع ۳/ ۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۹۴۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) احکام اہل الذمہ ۱/ ۴۹، اور دیکھئے: ص/ ۴۲، ۴۳، ۴۴، فتح القدیر ۴/ ۳۷۲ طبع الأمیریہ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶ شائع کردہ دار الفکر، کشاف القناع ۳/ ۱۲۰۔

(۱) حدیث: ''خذ من کل حالم دینارا'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۶، فتح القدیر ۴/ ۳۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، حاشیۃ الزرقانی ۳/ ۱۴۱، أحکام اہل الذمہ ۱/ ۴۹۔

زمزم

تعریف:

۱- زمزم (دونوں زاء کے فتحہ کے ساتھ) مشہور کنوئیں کا نام ہے جو مسجد حرام میں ہے، اس کے اور کعبہ مشرفہ کے درمیان اڑتیس ہاتھ کا فاصلہ ہے(۱)۔

اس کے پانی کی کثرت کی وجہ سے اس کا نام زمزم رکھا گیا، پانی زیادہ ہوتو اس وقت "ماء زمزم وزمزوم" کہا جاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے زمزم نام رکھا گیا ہے، اس لئے کہ جب اس سے پانی زمین پر جاری ہوا تو حضرت ہاجرہ نے پانی سے کہا: "زمزم" یعنی اے بابرکت جمع ہوجا، تو وہ جمع ہوگیا، لہذا اس کا نام زمزم پڑ گیا، ایک قول ہے کہ اس لئے زمزم نام رکھا گیا کہ حضرت ہاجرہ نے اس کو مٹی سے باندھا تاکہ پانی دائیں اور بائیں طرف نہیں بہے، تو حضرت ہاجرہ نے اس کے پانی کو اس وقت جمع کیا جب چشمہ پھٹ پڑا اور اس سے پانی جاری ہوا اور وہ دائیں اور بائیں طرف پھیل گیا تو اسے اس کے گرد مٹی جمع کر کے روکا، اور ایک روایت میں ہے: **"لولا أمكم هاجر حوطت عليها لملأت أودية مكة"**(۲)

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۳/۱۳۸۔

(۲) حدیث: **"لولا أمكم هاجر حوطت ......"** کی روایت بخاری (الفتح ۵/۴۳ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: **"يرحم الله أم اسماعيل، لو تركت زمزم" أو قال "لو لم تغرف من الماء لكانت عينا معينا"** (اللہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی ماں پر رحم کرے اگر وہ زمزم کو چھوڑ دیتیں، یا کہا: اگر وہ پانی کو نہ روکتیں تو وہ ہمیشہ جاری

(اگر تمہاری ماں ہاجرہ اس پر احاطہ نہیں باندھتی تو مکہ کی وادی پانی سے بھر جاتی)۔

اور ایک قول ہے کہ اس کا نام غیر مشتق ہے(۱)۔

اور زمزم کے بہت سے دوسرے نام بھی ہیں، مثلاً طیبہ، برۃ، مضنونہ، سقیا اللہ اسماعیل، برکت، حفیرۃ عبد المطلب اور حدیث میں اس کا یہ وصف بیان کیا گیا ہے: **"بأنها طعام طعم، و شفاء سقم"**(۲) (وہ غذائیت والا کھانا اور بیماری کے لئے شفاء ہے)۔

۲- اور زمزم اسماعیل بن ابراہیم علیہما السلام کا کنواں ہے جس سے اللہ تعالی نے انہیں اس وقت سیراب فرمایا تھا جبکہ وہ پیاسے تھے، حالانکہ وہ چھوٹے تھے، تو ان کی والدہ نے ان کے لئے پانی تلاش کیا تو انہیں پانی نہیں ملا، پس وہ صفا پر کھڑی ہوکر اللہ تعالی سے دعا کرنے لگیں اور اسماعیل کے لئے فریاد کرنے لگیں، پھر وہ مروہ پر آئیں اور اسی طرح کیا، اور اللہ تعالی نے جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا تو ان کے لئے انہوں نے زمین میں ایڑی ماری تو پانی ظاہر ہوگیا(۳)۔

زمزم سے متعلق احکام:

الف-آب زمزم پینا:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاجی اور عمرہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ زمزم کا پانی پیئے، کیونکہ نبی ﷺ سے ثابت ہے:

= رہنے والا چشمہ ہوتا)۔

(۱) تہذیب الأسماء و اللغات ۳/۱۳۸، فتح الباری ۳/۴۹۳، السیرۃ النبویہ لابن ہشام ۱/۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۲/۴۸۲، لسان العرب ۲/۴۸۔

(۲) حدیث: **"إنها مباركة، و إنها طعام طعم"** کی روایت مسلم (۴/۱۹۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذر سے کی ہے، اور **"وشفاء سقم"** کا اضافہ مسند الطیالسی (ص ۶۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(۳) تہذیب الأسماء و اللغات ۳/۱۳۸، لسان العرب ۲/۴۸، حاشیۃ الجمل ۲/۴۸۲، فتح القدیر ۲/۱۸۹، السیرۃ النبویہ ۱/۱۱۱، فتح الباری ۶/۳۰۹۔

''شرب من ماء زمزم''(۱) (آپ ﷺ نے زمزم کا پانی پیا تھا) اور اس لئے کہ مسلم نے روایت کی ہے: ''إنها مباركة، إنها طعام طعم'' ابوداؤد طیالسی نے اپنی مسند میں ''وشفاء سقم''(۲) کا اضافہ کیا ہے یعنی یہ غذائیت والا کھانا اور مرض کے لئے شفا ہے۔

اور پینے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ زمزم کے پانی سے سیراب ہوجائے، یعنی اسے زیادہ پیئے یہاں تک کہ آسودہ ہوجائے، اور اس سے پیئے یہاں تک کہ پورے طور پر سیراب ہوجائے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی حدیث ہے: '' آية مابيننا و بين المنافقين أنهم لا يتضلعون من ماء زمزم'' (۳) (ہمارے اور منافقین کے مابین نشانی یہ ہے کہ منافقین خوب پیٹ بھر کر زمزم نہیں پیتے ہیں)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام حالات میں ماء زمزم پینا مسنون ہے، صرف خاص طور پر طواف کے بعد نہیں، اور یہ کہ ماء زمزم پینا ہر ایک کے لئے مسنون ہے اگرچہ حاجی اور عمرہ کرنے والا نہ ہو(۴)۔

ب-آب زمزم پینے کے آداب:

۴-آب زمزم پینے کے کچھ آداب ہیں، جنہیں بعض فقہاء نے سنن، یا مندوبات یا مستحبات میں شمار کیا ہے، ان میں سے ایک محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک شخص ان کی خدمت میں آیا، تو انہوں نے پوچھا: تم کہاں سے آئے ہو؟ اس نے کہا: زمزم کے پاس سے، آپ نے فرمایا: تو نے اس سے مناسب طریقے سے پیا، اس نے عرض کیا: مناسب طریقہ کیا ہے؟ فرمایا: جب تم اسے پیو تو کعبہ کی طرف رخ کرلو اور بسم اللہ کہو، اور تین سانس میں پیو اور اسے پی کر شکم سیر ہوجاؤ، پھر جب فارغ ہوجاؤ تو الحمدللہ کہو۔

دوم یہ کہ زمزم پیتے ہوئے ہر سانس میں بیت اللہ کی طرف نظر کرے اور پانی کو اپنے سر، چہرہ اور سینے پر چھڑکے، اور اس کے پیتے وقت کثرت سے دعا کرے، اور اسے اپنی دنیا اور آخرت کے مقصد کے حصول کی غرض سے پیئے، اور اس کے پیتے وقت یہ دعا پڑھے: اے اللہ مجھ تک تیرے نبی سے یہ بات پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''ماء زمزم لما شرب له''(۱) (زمزم کا پانی جس مقصد سے پیا جائے وہ حاصل ہوجاتا ہے) اور میں اسے اس غرض سے پی رہا ہوں (اور دنیا وآخرت کی جو بھلائی چاہتا ہے اسے ذکر کرے)، اے اللہ تو اسے اپنے فضل سے پورا فرمادے، اور وہ دعا کرے جو عبداللہ بن عباسؓ زمزم پیتے وقت کرتے تھے، اور وہ یہ ہے: ''اللهم إني أسئلک علما نافعا و رزقا واسعا و شفاء من كل داء''(۲) (اے اللہ! میں تجھ سے علم نافع، کشادہ رزق اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ آب زمزم کو دنیا اور آخرت کے مقصد کے حصول کے لئے پینا اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ اس

(۱) حدیث: ''أن النبي ﷺ شرب من ماء زمزم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إنها مباركة، إنها طعام طعم'' کی تخریج فقرہ ۱ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: ''آية ما بيننا و بين المنافقين......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۹، قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلي ۲/ ۱۲۵، المغنی ۳/ ۴۴۵، فتح الباری ۳/ ۴۹۳۔

(۱) حدیث: ''ماء زمزم لما شرب له'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف ہے جیسا کہ بوصیری نے کہا ہے، لیکن اس کے دوسرے طرق ہیں جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۳۵۷ طبع السعادۃ) میں ہے، ان سے یہ حدیث صحیح ہوجاتی ہے۔

(۲) الإختیار ۱/ ۱۵۵، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۰، ۱۱۶ نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۰۹، المغنی ۳/ ۴۴۵۔

کوکسی دوسری جگہ پیئے، اور یہ خود پینے والے کے ساتھ خاص نہیں ہے اگر چہ اس کا ظاہر ایسا ہی ہے، بلکہ دوسرے کی طرف متعدی ہونے کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اگر اسے کوئی انسان مثلاً اپنے لڑکے یا اپنے بھائی کے ارادے سے پیئے تو اسے وہ مطلوب حاصل ہوگا اگر اسے سچی نیت کے ساتھ پیئے (۱)۔

اور بعض محدثین اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دوسرے پانی کی طرح آب زمزم پیتے وقت بیٹھنا مسنون ہے، اور انہوں نے کہا کہ جو روایت شعبی نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ: "**سقيت رسول الله ﷺ من زمزم وهو قائم**" (۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو زمزم پلایا اس حال میں کہ آپ ﷺ کھڑے تھے) تو یہ بیان جواز پر محمول ہے، اور اس روایت کے معارض ہے جسے ابن ماجہ نے عاصم سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عکرمہ سے اس کا تذکرہ کیا تو انہوں نے اللہ کی قسم کھائی کہ آپ ﷺ نے ایسا نہیں کیا (یعنی کھڑے ہوکر نہیں پیا) کیونکہ اس وقت آپ سوار تھے (۳)۔

ج - آب زمزم کو دوسری جگہ لے جانا:

۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آب زمزم کو ساتھ لینا اور اپنے ملکوں کو لے جانا مستحب ہے، کیونکہ اس سے نکالے جانے والے پانی کی تلافی ہوتی رہتی ہے اور وہ منقطع نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ آب زمزم کو زادِ راہ کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۰۹، الجمل ۲/ ۴۸۲۔

(۲) حدیث ابن عباس: "**سقيت رسول الله ﷺ من زمزم**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۴۹۳، الجمل ۲/ ۴۸۲۔

طور پر لینا اور اسے دوسری جگہ لے جانا مستحب ہے، کیونکہ یہ اس شخص کے حق میں شفا ہے جو شفا طلب کرے (۱) اور ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: "**أنها كانت تحمل من ماء زمزم، و تخبر أن رسول الله ﷺ كان يحمله**" (حضرت عائشہؓ آب زمزم لے جاتی تھیں اور بتاتی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ بھی اسے لاتے تھے)، اور ترمذی کے علاوہ نے روایت کی ہے: "**أنه ﷺ كان يحمله و كان يصبه على المرضى و يسقيهم**" (۲) (نبی ﷺ اسے لاتے تھے اور اسے بیماروں پر ڈالتے تھے اور انہیں پلاتے تھے)، اور "**أنه حنک به الحسن و الحسين رضي الله تعالى عنهما**" (۳) (اس کے ذریعہ آپ ﷺ نے حضرت حسن اور حسینؓ کی تحنیک فرمائی)، اور ابن عباسؓ سے روایت ہے: "**ان رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم**" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے سہیل بن عمرو سے آب زمزم ہدیہ

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۵۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۴۳، کشاف القناع ۲/ ۲۷۴، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "**أنها كانت تحمل من ماء زمزم**" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
اور "**كان يحمله و كان يصبه على المرضى و يسقيهم**" کی روایت بخاری نے (التاریخ الکبیر ۳/ ۱۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں خلاد بن یزید جعفی کے ترجمہ میں کی ہے، اور اس خلاد کے بارے میں کہا ہے: اس کا کوئی متابع نہیں ہے۔

(۳) حدیث: "**أنه ﷺ حنک بماء زمزم الحسن......**" کو صاحب رد المحتار (۲/ ۲۵۶ طبع المیمنیہ) نے ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ اپنے پاس موجود مراجع میں نہیں ملی۔

(۴) حدیث ابن عباس: "**أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو......**" کی روایت الہیثمی نے (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۶ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں روایت کی ہے، اور اس میں عبد اللہ بن المؤمل المخزومی ہیں، اور انہیں ابن سعد اور ابن

کے طور پر طلب کیا) اور تاریخ ازرقی میں ہے: "**أن النبي ﷺ استعجل سهيلا في إرسال ذلك إليه و أنه بعث إلى النبي ﷺ براويتين**"[۱] (نبی ﷺ نے سہیل سے اسے بھیجنے میں جلدی کرنے کے لئے کہا اور انہوں نے نبی ﷺ کے پاس پانی کے دو مشکیزے بھیجے)۔

د- آب زمزم کا استعمال:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آب زمزم سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے اور ماوردی نے الحاوی میں اور النووی نے المجموع میں اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اور رفع حدث اور گندگی کو صاف کرنے میں آب زمزم کے استعمال کے بارے میں تفصیل ہے[۲]۔ دیکھئے: اصطلاح "آبار" موسوعہ فقہیہ (۱/ ۱۲۵)۔

= حبان نے ثقہ کہا ہے، اور کہا ہے کہ یہ غلطی کرتے تھے، اور ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "**استعجال النبي ﷺ سهيلا في إرسال ماء زمزم**" کی روایت ازرقی نے اخبار مکہ (۱/ ۲۹۰ طبع لیدن) میں عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن ابی حسین سے مرسلا کی ہے۔
اور راویہ: پانی کی پکھال اور وہ جانور ہے جس پر پانی لاد کر لایا جاتا ہے (المعجم الوسیط)۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱، الفواکہ الدوانی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۱۲۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۸، ۳/ ۱۱۵، ۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۰۰، حاشیۃ البیجوری علی شرح ابن قاسم ۱/ ۲۸، بجیرمی علی الخطیب ۱/ ۶۵، ۶۶، کشاف القناع ۱/ ۲۸، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸، فتح القدیر ۲/ ۱۸۹۔

ھ- آب زمزم کی فضیلت:

۷- آب زمزم کی فضیلت کے بارے میں طبرانی نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام من الطعم و شفاء من السقم......**"[۱] (روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے، اس میں کھانے کی غذائیت اور بیماری سے شفاء ہے) یعنی اس کا پانی پینا کھانے سے بے نیاز کر دیتا ہے اور بیماریوں سے شفاء دیتا ہے، لیکن صدق نیت کے ساتھ، جیسا کہ حضرت ابوذر غفاریؓ کے ساتھ ہوا، چنانچہ صحیح حدیث میں ہے کہ انہوں نے ایک مہینہ تک مکہ میں اقامت اختیار کی، ان کے لئے آب زمزم کے علاوہ کوئی غذا نہیں تھی، اور ازرقی نے عباس بن عبد المطلبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: لوگ زمانہ جاہلیت میں زمزم کے بارے میں منافست کرتے تھے، یہاں تک کہ بال بچوں والے اپنے عیال کے ساتھ جاتے پس اسے پیتے تو یہ ان کے لئے صبح کا ناشتہ ہوجاتا، اور ہم اسے آل اولاد پر مدد سمجھتے تھے، عباس کہتے ہیں کہ زمزم کو جاہلیت میں "شباعۃ" (آسودگی کے بعد بچا ہوا کھانا) کہا جاتا تھا[۲]۔

الأبی نے کہا ہے کہ یہ جس مقصد کے لئے پیا جائے وہ حاصل ہوجاتا ہے، اللہ تعالی نے اسے حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ ہاجرہ کے لئے کھانے اور پینے کا سامان بنا دیا، اور دینوری نے حمیدی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہم لوگ سفیان بن عیینہ کے پاس تھے تو

(۱) حدیث: "**خير ماء على وجه الأرض**" کی روایت طبرانی (۱۱/ ۹۸ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۳/ ۲۸۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۲، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۳۹۔

انہوں نے ہم سے حدیث "**ماء زمزم لما شرب له**" بیان کی، تو ایک شخص مجلس سے اٹھا پھر لوٹ آیا اور کہا: اے ابو محمد کیا وہ حدیث جو آب زمزم کے بارے میں آپ نے ہم سے بیان کی ہے صحیح نہیں ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، تو اس شخص نے عرض کیا کہ میں نے ابھی ایک ڈول زمزم اس نیت سے پیا ہے کہ آپ ہم سے ایک سو حدیث بیان فرمائیں گے، تو ان سے سفیان نے فرمایا کہ بیٹھ جاؤ، تو وہ بیٹھ گئے اور آپ نے اس سے سو حدیث بیان فرمائی۔

ابن المبارک زمزم کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: اے اللہ! ابن المؤمل نے مجھ سے ابو زبیر کے واسطہ سے اور انہوں نے جابرؓ کے واسطہ سے بیان فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ماء زمزم لما شرب له**" (آب زمزم جس مقصد کے لئے پیا جائے وہ حاصل ہوتا ہے)، اے اللہ! میں اسے قیامت کے دن کی پیاس ختم کرنے کے لئے پیتا ہوں [1]۔

اور آب زمزم نیک لوگوں کا مشروب ہے، حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نیک لوگوں کے مصلی میں نماز پڑھو، اور نیک لوگوں کا مشروب پیو، کہا گیا: نیک لوگوں کا مصلی کیا ہے؟ فرمایا: "میزاب" (رحمت) کے نیچے، دریافت کیا گیا: نیک لوگوں کا مشروب کیا ہے؟ فرمایا: آب زمزم اور وہ سب سے بہتر مشروب ہے [2]۔

حافظ عراقی نے کہا ہے: آب زمزم سے نبی ﷺ کے سینے کو دھونے کی حکمت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اس سے آسمان و زمین قدسیوں کے رہنے کے مقامات اور جنت اور دوزخ کو دیکھنے کی قوت ملے، کیونکہ آب زمزم کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ یہ قلب کو قوت بخشتا ہے اور خوف کو دور کرتا ہے [3]، بخاری نے انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت ابوذر بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**فرج سقفي و أنا بمكة، فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلىء حكمة و إيمانا، فأفرغها في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فبرح بي إلى السماء الدنيا**" [1] (میرے گھر کی چھت کھل گئی اور میں اس وقت مکہ میں تھا، پس جبرئیل علیہ السلام نازل ہوئے تو انہوں نے میرے سینے کو کھول دیا، پھر اسے آب زمزم سے دھو دیا، پھر سونے کا ایک طشت لائے جو حکمت و ایمان سے بھرا ہوا تھا، پھر اسے میرے سینے میں انڈیل دیا، پھر اسے بند کر دیا، پھر میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے آسمان دنیا تک لے گئے)۔

زمارۃ

دیکھئے: "ملاہی"۔

(۱) فتح القدیر ۲/۱۸۹، ۱۹۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۹۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/۲۶۔

(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۲۴۷۔

(۱) حدیث: "فرج سقفي و أنا بمكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

زنا

تعریف:

۱- زنا: بدکاری[۱]۔

اور یہ اہل حجاز کی لغت ہے، اور بنو تمیم کہتے ہیں: "زنی زناء" اور "زانیٰ، مزاناۃً و زناءً" اسی معنی میں بولا جاتا ہے۔

اور شرعاً: حنفیہ نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں، ایک عام اور ایک خاص، عام میں وہ زنا بھی داخل ہے جس میں حد واجب ہوتی ہے، اور وہ زنا بھی داخل ہے جس میں حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور وہ ملکیت یا شبہ ملکیت کے بغیر مرد کا عورت کے آگے کے راستہ میں وطی کرنا ہے۔

کمال ابن الہمام نے کہا ہے کہ بلا شبہ یہ زنا کی لغوی و شرعی تعریف ہے۔

اس لئے کہ شریعت میں زنا صرف وہی نہیں ہے جس سے حد واجب ہوتی ہے بلکہ وہ عام ہے اور جس سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا کی ایک قسم ہے، اور اسی وجہ سے نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لامحالة"، فزنا العين النظر......"**[۲] (بے شک اللہ تعالیٰ نے آدمی پر زنا سے اس کا حصہ لکھ دیا ہے، جسے وہ لامحالہ پائے گا، چنانچہ نگاہ کا زنا دیکھنا ہے) اور اگر کوئی شخص اپنے لڑکے کی باندی کے ساتھ وطی کرلے اس پر زنا کی حد نہیں لگائی جائے گی، اور اس پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد نہیں لگائی جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا یہ فعل زنا ہے اگرچہ اس کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگائی جاتی ہے۔

اور زنا کی خاص شرعی تعریف جس سے حد واجب ہوتی ہے اور وہ مکلّف کا بہ خوشی دار الاسلام میں ایسی عورت سے وطی کرنا ہے جو ماضی میں یا حال میں قابل شہوت ہو، ملکیت اور شبہ ملکیت سے خالی ہو، یا مرد کا عورت کو یا عورت کا مرد کو اپنے اوپر قابو دینا۔

اور مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ " یہ مسلمان مکلّف کا ایسے آدمی کی شرمگاہ میں بالقصد وطی کرنا ہے جس کا وہ مالک نہ ہو اور ملکیت کا شبہ نہ ہو۔

اور یہ شافعیہ کے نزدیک حشفہ یا اس کی مقدار کا ایسی شرم گاہ میں داخل کرنا جو لعینہ حرام ہو اور جو طبعاً قابل شہوت ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

اور حنابلہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ آگے یا پیچھے کی شرم گاہ میں بدکاری کرنا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- وطی، جماع:

۲- لغت میں وطی کی اصل قدم سے روندنا ہے، اور اس کا ایک معنی

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "زنا"۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۳۱، دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۸ دار إحیاء التراث العربی، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی بدمشق ۱۹۶۱ء، المبدع فی شرح المقنع ۹/ ۶۰ المکتب الاسلامی ۱۹۷۹ء، کشاف القناع ۶/ ۸۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

نکاح ہے، کہا جاتا ہے: "وطی المرأة یطؤها" یعنی اس سے نکاح کیااور اس سے جماع کیا[۱]، اور اس کا اصطلاحی معنی جماع ہے[۲]۔

پس وطی اور جماع میں سے ہر ایک زنا سے عام ہے، کیونکہ جب یہ اپنی بیوی کے ساتھ ہوتا ہے تو وطی حلال ہوتی ہے، اور جب اجنبیہ کے ساتھ ہوتا ہے تو زنا ہے جو حرام ہے۔

ب-لواط:

۳-لواط، لغت میں: مرد کے پیچھے کے راستہ میں دخول کرنا ہے اور یہ اللہ کے نبی لوط علیہ السلام کی قوم کا عمل ہے، کہا جاتا ہے: "لاط الرجلُ لواطاً ولاوط" یعنی اس نے قوم لوط کا عمل کیا[۳]۔

اور اصطلاحاً کسی مرد کے پیچھے کے راستے میں حشفہ کو داخل کرنا ہے[۴] اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا حکم زنا کے حکم کی طرح ہے، اور اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

ج-سحاق:

۴-سحاق اور مساحقہ لغت اور اصطلاح میں عورتوں کا ایک دوسرے کے ساتھ برائی کرنا ہے، اور اسی طرح عورت کے ساتھ مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے فعل کو "سحاق" کہا جاتا ہے[۵]۔

لہذا زنا اور سحاق کے مابین فرق یہ ہے کہ سحاق میں کسی چیز کو داخل کرنا نہیں ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۵-زنا حرام ہے، اور یہ شرک اور قتل کے بعد کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے، اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهاً آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَايَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًاo يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيْهِ مُهَانًاo إِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلٰئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْماً"[۱] (اور وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا وہ اس میں (ہمیشہ) ذلیل ہوکر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کرے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عنایت کرے گا، اور اللہ تو ہے ہی بڑا مغفرت والا بڑا رحمت والا)، اور اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوْا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِيْلاً"[۲] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بےحیائی ہے اور بری راہ ہے)۔

قرطبی نے کہا: علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کا قول "وَلاَ تَقْرَبُوْا الزِّنَا" "لا تزنوا" کہنے سے زیادہ بلیغ ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے زنا کے قریب مت جاؤ۔

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "وطأ"۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی رص ۵۲۶ دار المعرفۃ بیروت، المغرب رص ۴۸۸ دار الکتاب العربی۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "لوط"، المطلع ۳۷۱ المکتب الإسلامی ۱۹۶۵ء، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی ر۴۰۹ دار المعرفہ بیروت۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۱۳۔

(۵) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "سحق"، المغرب ر ۲۱۹ دار الکتاب العربی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر۳۱۶۔

---

(۱) سورۂ فرقان ر ۶۸-۷۰۔

(۲) سورۂ بنی اسرائیل ر ۳۲۔

اورعبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ فرمایا:"أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قلت ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك " قلت: ثم أي؟ قال: أن تزاني بحليلة جارك"(۱) (یہ کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تم کو پیدا کیا، میں نے عرض کیا: پھر کونسا گناہ ہے؟ فرمایا کہ تم اپنے لڑکے کو اس خوف سے قتل کرڈالو کہ وہ تمہارے ساتھ کھائے گا، میں نے عرض کیا: پھر کونسا؟ فرمایا: تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرو)۔

اوراس کے حرام ہونے پر تمام اہل مذاہب کا اجماع ہے، چنانچہ وہ کسی بھی مذہب میں کبھی حلال نہیں رہا ہے، اوراسی وجہ سے اس کی حد تمام حدود سے زیادہ سخت ہے، کیونکہ یہ عزت اورنسب پر جنایت ہے اور یہ کلیات خمسہ کے قبیل سے ہے، اور وہ یہ ہیں: جان، دین، نسب، عقل اور مال کی حفاظت(۲)۔

زنا کے گناہ کے درجات:

۶- زنا کا گناہ الگ الگ ہوتا ہے اوراس کا جرم اس کے مواقع کے اعتبار سے بڑھ جاتا ہے، چنانچہ اپنی محرم عورت یا شوہر والی عورت کے ساتھ زنا کرنا کسی اجنبیہ عورت یا کسی بغیر شوہر والی عورت کے ساتھ زنا کرنے سے زیادہ بڑا گناہ ہے، کیونکہ اس میں شوہر کے احترام کو پامال کرنا ہے اوراس کے فراش کو فاسد کرنا ہے، اوراس سے ایسے نسب کو جوڑنا ہے جواس سے نہیں ہے، اوراس کے علاوہ اس میں طرح طرح کی ایذاءرسانی ہے، لہذا یہ بغیر شوہر والی عورت اوراجنبیہ کے ساتھ زنا کرنے سے زیادہ بڑا گناہ ہے، اوراگراس کا شوہر پڑوسی ہوتواس میں پڑوسی کے ساتھ بدسلوکی کرنا بھی شامل ہوگی، اور پڑوسی کو انتہائی درجہ کی اذیت پہنچانا ہے، اور یہ بہت بڑی تکلیف دہ چیز ہے، اور اگر پڑوسی بھائی یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار ہوتو اس میں قطع رحمی بھی ہوجائے گی اور گناہ مزید بڑھ جائے گا، اور نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:"لا يدخل الجنة من لايأمن جاره بوائقه"(۱) (جنت میں وہ شخص داخل نہیں ہوگا جس کے شر وفساد سے اس کا پڑوسی محفوظ نہ ہو)، اور پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا سے بڑھ کر کوئی شر وفساد نہیں ہے، اور اگر پڑوسی اللہ کی طاعت میں غائب ہو جیسے عبادت، طلب علم اور جہاد میں ہوتو گناہ اور بڑھ جائے گا، یہاں تک کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے کی بیوی کے ساتھ زنا کرنے والے کو قیامت کے دن کھڑا کیا جائے گا، تو وہ اس کے عمل میں سے جتنا چاہے گا لے لے گا۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"حرمة نساء المجاهدين على القاعدين كحرمة أمهاتهم، و ما من رجل من القاعدين يخلف رجلا من المجاهدين في أهله فيخونه فيهم، إلا وقف له يوم القيامة فيأخذ من عمله ماشاء فماظنكم؟"(۲) (مجاہدین کی عورتوں کی حرمت جہاد میں نہ جانے والوں پر ان کی ماؤں کی حرمت کی طرح ہے، اگر جہاد میں نہ جانے والا کوئی آدمی کسی مجاہد کے اہل وعیال کے بارے میں اس کا جانشیں ہو، پھر وہ ان میں

(۱) حدیث:"أي الذنب أعظم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۸ دار إحیاء التراث العربي، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۶، الریاض، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۲ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۵۳ مطبعۃ دار الکتب ۱۹۶۲ء القاہرہ۔

(۱) حدیث:"لا يدخل الجنة من لا يأمن جاه بوائقه" کی روایت مسلم (۱/ ۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"حرمة نساء المجاهدين على القاعدين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

خیانت کرے تو قیامت کے دن اسے کھڑا کیا جائے گا، اور وہ اس کے عمل میں سے جتنا چاہے گا لے لے گا، تو تمہارا کیا خیال ہے؟) یعنی تمہارا کیا خیال ہے کہ وہ اس کی نیکیوں میں سے چھوڑ دے گا، حالانکہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ جتنی چاہے گا لے لے گا جبکہ ایک نیکی کی بھی بڑی حاجت ہوگی، اور اگر عورت اس کے لئے ذی رحم ہو تو اس کے ساتھ قطع رحمی کا گناہ مزید ہوگا، پھر اگر زانی شادی شدہ ہو تو گناہ بڑا ہو جائے گا، پھر اگر وہ بوڑھا ہو تو گناہ اور سزا بڑی ہوگی، پھر اگر اس کے ساتھ حرام مہینے، یا مکہ معظّمہ، یا اللہ کے نزدیک عظمت والے وقت میں ہو جیسے نماز کے اوقات اور دعا کی قبولیت کے اوقات تو گناہ مزید دوچند ہو جائے گا[۱]۔

ارکان زنا:

۷- فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زنا کا رکن جس سے حد واجب ہوتی ہے حرام وطی ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیۃ میں ہے: اور اس کا رکن دونوں شرمگاہوں کا ملنا اور (عضو تناسل کی) سپاری کا چھپ جانا ہے، کیونکہ اس سے ادخال اور وطی پائی جاتی ہے، اور یہی دیگر مذاہب سے بھی سمجھا جاتا ہے، اس طرح کہ یہ حضرات حد زنا کو سپاری یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کے چھپ جانے پر معلق کرتے ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ نہ چھپے تو حد واجب نہ ہوگی[۲]، اور حرام وطی وہ ہے جو وطی کرنے والے کی غیر ملک میں ہو (نہ تو اسے ملک یمین حاصل ہو اور نہ ملک نکاح)، لہذا جو وطی اس کی غیر ملکیت میں پائی جائے وہ زنا ہے، اس میں حد واجب ہوگی، لیکن اگر وطی کرنے والے کی ملکیت میں وطی ہو تو اسے زنا قرار نہیں دیا جائے گا، اگرچہ وطی حرام ہو، کیونکہ اس جگہ تحریم لعینہ نہیں ہے بلکہ محض عارض کی وجہ سے ہے، جیسے مرد کا اپنی حائضہ یا نفاس والی بیوی سے وطی کرنا[۱]۔

اور شرط ہے کہ وطی قصدا ہو، یعنی زانی فعل (زنا) کا ارتکاب کرے، حالانکہ وہ جانتا ہو کہ وہ ایسی عورت کے ساتھ وطی کر رہا ہے جو اس پر حرام ہے، یا زانیہ اپنے نفس پر قابو دے، حالانکہ وہ یہ جانتی ہے جو شخص اس کے ساتھ وطی کرے گا وہ اس پر حرام ہے، اسی وجہ سے غلطی کرنے والے جاہل اور بھولنے والے پر حد نہیں ہوگی[۲]۔

حد زنا:

۸- پہلے اسلام میں زنا کی سزا قید کرنا اور گھروں میں بند رکھنا تھی اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا"[۳] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو سو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کردے یا اللہ ان کے لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)، پھر اجماع منعقد ہو گیا کہ قید کرنا منسوخ ہو گیا ہے، اور ایذاء رسانی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ منسوخ ہے یا نہیں؟ بعض کی رائے ہے کہ یہ منسوخ ہے، چنانچہ مجاہد سے منقول ہے کہ انہوں نے

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۳، ۱۷۴ المکتب الإسلامی بدمشق ۱۹۶۱ء۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۰ دار الفکر، ۱۹۷۸ء، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۵، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴ دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۳، ۹۵ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۶/ ۹۶، ۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۵۔

فرمایا "وَاللاَّتِيْ يَأتِيْنَ الْفَاحِشَةَ" اور "وَاللَّذانِ يَأتِيَانِهَا"[(۱)] ابتداء میں تھا، پھران دونوں کو سورۂ نور کی آیت نے منسوخ کر دیا۔ اور بعض کی رائے ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہے، چنانچہ تکلیف پہنچانا اور عار دلانا کوڑے لگانے کے ساتھ باقی ہے، کیونکہ ان دونوں میں تعارض نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کو ایک ہی شخص پر محمول کیا جائے گا، اور واجب یہ ہے کہ توبیخ کے ذریعہ ان دونوں کی تادیب کی جائے اور ان دونوں سے کہا جائے کہ تم دونوں نے گناہ کیا اور نافرمانی کی، اور تم دونوں نے اللہ عزوجل کے حکم کی مخالفت کی[(۲)]۔

اور ناسخ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "أَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[(۳)] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو اور تم لوگوں کو ان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو، اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)، اور وہ روایت ہے جو عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**خذوا عنی، خذوا عنی، قد جعل الله لهن سبيلا۔ البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم**"[(۴)] (مجھ سے حاصل کرلو، مجھ سے حاصل کرلو، اللہ تعالی نے ان کے لئے راستہ پیدا فرمادیا ہے، غیر شادی شدہ مرد وعورت کے ساتھ زنا کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے، اور شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کی حد سو کوڑے اور سنگسار کرنا ہے)۔

۹ - اور اسی وجہ سے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا ہے، یہاں تک کہ مرجائے چاہے وہ مرد ہو یا عورت اور بہت سے علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس پر اصحاب رسول اللہ ﷺ کا اجماع ہے۔

بہوتی نے کہا: یہ بات ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے قول اور اپنے فعل سے اتنی احادیث میں رجم کا حکم فرمایا ہے، جو تواتر کے مشابہ ہیں اور اسے اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں نازل فرمایا: پھر اس کے الفاظ منسوخ ہوگئے اور اس کا حکم باقی رہ گیا، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "بے شک اللہ تعالی نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل فرمائی۔ پس اللہ نے جو اتارا تھا اس میں آیت رجم تھی، ہم نے اسے پڑھا، سمجھا اور محفوظ کیا، رسول اللہ ﷺ نے رجم فرمایا اور آپ ﷺ کے بعد ہم نے رجم کیا، مجھے اندیشہ ہے کہ اگر لوگوں پر طویل زمانہ گزر جائے تو کوئی کہنے والا یہ کہے، بخدا ہم آیت رجم کو اللہ کی کتاب میں نہیں پاتے ہیں، اور وہ اللہ کے اس فریضہ کو چھوڑنے کی وجہ سے گمراہ ہوجائیں گے جسے اللہ نے نازل کیا، اور رجم اللہ کی کتاب میں حق ہے ان مردوں اور عورتوں پر جو شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کریں، بشرطیکہ بینہ قائم ہوجائے، یا حمل ہو یا اقرار ہو اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر بن الخطاب نے اللہ کی کتاب میں اضافہ کردیا ہے تو میں اسے لکھ دیتا،

---

(۱) سورہ نساء/۱۶۔

(۲) تفسیر القرطبی ۸۲/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع وزارۃ التربیہ، القاہرہ ۱۹۵۸ء، احکام القرآن لابن العربی ۳۵۴/۱ اور اس کے بعد کے صفحات عیسی البابی الحلبی ۱۹۵۷ء، المغنی لابن قدامہ ۱۵۶/۸ الریاض۔

(۳) سورۂ نور/۲۔

(۴) حدیث: "خذوا عني، خذوا عني......" کی روایت مسلم (۱۳۱۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(اور وہ یہ ہے) بوڑھا اور بوڑھی عورت اگر زنا کریں تو ان دونوں کو یقینی طور پر سنگسار کردو، یہ اللہ کی طرف سے سزا ہے اور اللہ زبردست اور حکمت والا ہے"[1]، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے: "اسے کوڑے لگادیئے جائیں گے اور سنگسار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے شراحہ کو جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور اسے جمعہ کے دن سنگسار کیا، اور فرمایا: میں اسے اللہ کی کتاب کے مطابق کوڑے لگاتا ہوں اور اسے رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق سنگسار کرتا ہوں"[2]۔ اور رجم کی روایت ہی مذہب ہے۔

۱۰- اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی حد خواہ وہ مرد ہو یا عورت سو کوڑے ہیں اگر وہ آزاد ہو، اور اگر غلام یا باندی ہو تو ان دونوں کی حد پچاس کوڑے ہیں، چاہے وہ دونوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[3] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

اور جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے آزاد غیر شادی شدہ مرد کے لئے ایک سال کی جلاوطنی کا اضافہ کیا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے جلاوطنی کو عورت کے لئے بھی شمار کیا ہے۔

(۱) حدیث عمر: "إن الله بعث محمدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۴۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دوسری روایت کو امام مالک نے المؤطا (۴/۱۴۵ بشرح الزرقانی شائع کردہ دارالفکر) میں کی ہے۔

(۲) اثر: "علی بن ابی طالب حین جلد شراحة" کی روایت احمد (۱/۱۰۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سورۂ نساء/۲۵۔

اسی طرح شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں غلام کے لئے نصف سال کی جلاوطنی کا اضافہ کیا ہے[1]۔

اور احصان کی تعریف اور اس کی شرائط، احصان کی اصطلاح (۲/۳۴۶) میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح تغریب اور اس کے احکام پر کلام تغریب کی اصطلاح (فقرہ ۱-۲) میں گذر چکا ہے۔

حد زنا کی شرطیں:

اول- متفق علیہ شرطیں:

الف- سپاری یا اس کے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کا داخل کرنا:

۱۱- فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حد زنا میں سپاری یا اس کے کٹے ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کا شرمگاہ میں داخل کرنا شرط ہے، لہذا اگر اسے بالکل داخل نہ کرے یا اس کے کچھ حصہ کو داخل کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ یہ وطی نہیں ہے، اور ادخال کے وقت انزال یا عضو تناسل کا کھڑا ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اس پر حد واجب ہوگی چاہے انزال ہو یا نہ ہو، اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو[2]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۴۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۵، ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۰، ۳۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات دارالفکر، مغنی المحتاج ۴/۱۴۶، ۱۴۹ دار احیاء التراث العربی، القلیوبی وعمیرۃ ۴/۱۸۰ عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۶/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۵۷ الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۱ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۳ دارالفکر، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۲ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، مغنی المحتاج ۴/۱۴۳ دار احیاء التراث العربی ۱۹۳۳ء، کشاف القناع ۶/۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب اولی النہی ۶/۱۸۲ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء۔

ب-زانی کا مکلّف ہونا:

۱۱م-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حد زنا میں یہ شرط ہے کہ جس نے زنا کیا ہے وہ مکلّف ہو یعنی عاقل، بالغ ہو۔ چنانچہ مجنون اور بچہ اگر زنا کریں تو ان پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی يستيقظ و عن الصغير حتی يكبر، و عن المجنون حتی يعقل أو يفيق**"[۱] (تین افراد مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون یہاں تک کہ وہ سمجھدار ہوجائے یا فرمایا: اسے افاقہ ہوجائے)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سابقہ حدیث کی وجہ سے سوئے ہوئے مرد اور سوئی ہوئی عورت پر حد نہیں ہوگی، اسی طرح ان حضرات کا اتفاق ہے کہ نشہ کے نتیجہ میں زیادتی کر کے زنا کرنے والے پر حد واجب ہوگی[۲]۔

۱۲-اور اس شرط پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر عاقل، بالغ، مکلّف کسی مجنونہ یا نابالغہ کے ساتھ وطی کرے کہ اس جیسی بچی کے ساتھ وطی کی جاسکتی ہو تو اس پر بالاتفاق حد واجب ہوگی، کیونکہ وطی کرنے والا وجوب حد کی اہلیت رکھتا ہے، اور اس لئے کہ عورت میں عذر ہونے کی وجہ سے مرد سے حد ساقط نہ ہوگی، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت نسائی (۶/ ۱۶۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۴ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۶ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۶/ ۹۶ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۴، ۱۹۵ الریاض، تیسیر التحریر ۲/ ۲۸۹ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

کی ہے کہ جس نابالغہ سے وطی نہ کی جاسکتی ہو اس جیسی نابالغہ سے وطی کرنے والے پر حد نہ ہوگی[۱]۔

ج-زانی کو حرمت کا علم ہونا:

۱۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حرام ہونے کا علم حد زنا میں شرط ہے۔ لہذا اگر کوئی زنا کرے اور اس کو زنا کی حرمت کا علم نہ ہو، اس لئے کہ وہ ابھی ابھی مسلمان ہوا ہے یا مسلمانوں سے دور رہتا ہے، مثلاً اگر دار الاسلام سے دور کسی دیہات میں پرورش پائی ہو تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے کہ سعید بن المسیب نے روایت کی ہے کہ یمن میں ایک شخص نے زنا کیا، تو اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے لکھا کہ "اگر وہ اس کا علم رکھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے تو اسے کوڑے لگاؤ، اور اگر علم نہیں رکھتا ہو تو اسے بتاؤ، پھر اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو کوڑے لگاؤ"، نیز حضرت عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے اس شخص کو معذور قرار دیا جس نے ملک شام میں زنا کیا تھا اور زنا کی حرمت سے ناواقفیت کا دعویٰ کیا تھا، اور اسی طرح ان سے اور حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس باندی کو معذور قرار دیا تھا جس نے زنا کیا تھا، یہ عجمی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ اسے حرمت کا علم نہیں تھا، اور اس لئے کہ شرعی معاملات میں حکم علم کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے۔

اور ابن عابدین نے اس مسئلہ کو اس طرح واضح کیا ہے کہ حرمت سے ناواقفیت کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا مگر اس شخص کی جانب سے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴ دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، ۱۵۷، دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۵۰ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴، ۳۱۵ دار الفکر، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۸ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۸۶ طبع المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء۔

جس پر اس کی علامت ظاہر ہو، اس طرح کہ تنہا اس نے کسی پہاڑ پر پرورش پائی یا اپنے جیسے جاہلوں کے درمیان رہا جو اس کے حرام ہونے سے واقف نہ ہوں یا اس کو مباح سمجھتے ہوں، کیونکہ اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، لہٰذا جو شخص ایسا ہو اور دارالاسلام میں داخل ہونے کے فوراً بعد زنا کرے تو بلا شبہ اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ احکام کے علم کے بعد ہی انسان ان کا مکلّف ہوتا ہے، اور جو لوگ تحریم کے علم کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا قول اور جو اجماع نقل کیا گیا ہے اسی پر محمول ہوگا، برخلاف اس شخص کے جس نے مسلمانوں کے درمیان دارالاسلام میں، یا ایسے دارالحرب والوں کے درمیان جو اس کو حرام سمجھتے ہوں پرورش پائی ہو، پھر ہمارے ملک میں داخل ہو، اگر وہ زنا کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی اور جہالت کا عذر کرنا قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر حرمت کا علم ہو تو سزا سے ناواقفیت کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوگی (۱)، اس لئے کہ حضرت ماعزؓ کی حدیث ہے: "آپ ﷺ نے ان کے رجم کا حکم فرمایا"، اور روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے سنگسار کئے جانے کے دوران کہا تھا: "**ردّوني إلى رسول الله ﷺ، فإن قومي قتلوني، غروني من نفسي و أخبروني أن رسول الله ﷺ غير قاتلي**" (۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس واپس کردو، کیونکہ مجھے میری قوم نے قتل کردیا، مجھے اپنے بارے میں دھوکہ دے دیا اور مجھے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ مجھے قتل نہیں کریں گے)۔

د-شبہ کا نہ ہونا:

۱۴- حد زنا کے واجب ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں ایک شبہ کا نہ ہونا ہے اور یہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**ادرأوا الحدود بالشبهات**" (۱) (شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردیا کرو)۔

اس حدیث کے بارے میں بعض علماء کا اختلاف ہے، وہ کبھی اس کو مرسل کہتے ہیں اور کبھی موقوف۔ کمال ابن الہمام نے کہا ہے: ہم کہتے ہیں کہ ارسال نقصان دہ نہیں ہے، اور اس میں موقوف کے لئے مرفوع کا حکم ہے، کیونکہ واجب کو اس کے ثبوت کے بعد کسی شبہ کی وجہ سے ساقط کرنا مقتضائے عقل کے خلاف ہے، بلکہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ ثبوت کے پائے جانے کے بعد کسی شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہو، لہٰذا جہاں صحابی اسے ذکر کریں گے تو اسے حدیث مرفوع پر محمول کیا جائے گا، اور نیز فقہاء امصار کا اس بات پر اجماع کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں کافی ہے، اور اسی وجہ سے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرنا متفق علیہ ہے، نیز اسے امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہے، نبی ﷺ اور صحابہ سے مروی احادیث میں تلاش کرنے سے مسئلہ میں یقین حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ ہمیں اس کا علم ہے کہ نبی ﷺ نے ماعز سے فرمایا: "**لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت**" (۲) (شاید کہ تم نے بوسہ لیا، یا چٹکی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲ دار احیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۳۹ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حضرت ماعزؓ کے رجم کے قصے میں ان کا قول: "ردونی......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۱) حدیث: "ادرأوا الحدود بالشبهات" کی روایت سمعانی نے کی ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص/ ۳۰ طبع السعادۃ) میں ہے، اور سخاوی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے اور کہا کہ اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے۔

(۲) حدیث: "لعلک قبلت؟ أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (الفتح

لی، یا اسے دیکھا) یہ سب ان کو تلقین ہے کہ اپنے زنا کے اقرار کے بعد "ہاں" کہہ دیں، اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ جب یہ کہہ دیتے تو ان کو چھوڑ دیا جاتا، ورنہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اس شخص سے نہیں کہا، جس نے آپ کے پاس دین کا اعتراف کیا کہ شاید تمہارے پاس ودیعت کے طور پر رہا ہو اور ضائع ہو گیا ہو۔

اور اسی طرح غامدیہ سے اسی کے مثل کہا، اور اسی طرح حضرت علیؓ نے شراحۃ سے کہا تھا کہ شاید وہ تم پر چڑھ گیا اور تو سوئی ہوئی تھی، شاید اس نے تمہارے ساتھ زبردستی کی، شاید تیرے مولی نے اس کے ساتھ تمہارا نکاح کر دیا ہے اور تم اسے چھپا رہی ہو۔

سب کا حاصل یہ ہے کہ حد کو دور کرنے میں بلا شک حیلہ اختیار کیا جائے گا، اور معلوم ہے کہ یہ سارے سوالات جن سے حد کو ساقط کرنے کے حیلہ کا ارادہ معلوم ہوتا ہے ثبوت کے بعد ہوتے تھے، کیونکہ یہ صریح اقرار کے بعد تھا اور اس سے ثابت ہوتا ہے، اور یہی ان آثار اور نبی ﷺ کے ارشاد: "أدرأوا الحدود بالشبهات" کا حاصل ہے، لہذا یہ معنی شریعت کی طرف سے اپنے ثبوت میں قطعی ہے، لہذا اس میں شک کرنا ایک بدیہی امر میں شک کرنا ہے، پس اس کے قائل کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور نہ اس پر بھروسہ کیا جائے گا، البتہ کبھی فقہاء کے درمیان بعض شبہات کے بارے میں اختلاف واقع ہوتا ہے کہ یہ شبہ حد کو ساقط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟[1]۔

اور حنفیہ نے شبہ کی یہ تعریف کی ہے کہ جو ثابت کے مشابہ ہو لیکن ثابت نہ ہو۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک نے شبہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- حنفیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک شبہ کی تین قسمیں ہیں: فعل میں شبہ، محل میں شبہ اور عقد کا شبہ۔

پہلی دونوں قسموں کے بارے میں حنفیہ کا اتفاق ہے اور تیسری میں ان کا اختلاف ہے۔

الف- فعل میں شبہ:

۱۶- اور اس کو "شبهة المشابهة" اور "شبهة الاشتباه" بھی کہا جاتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ غیر دلیل کو دلیل سمجھ لے۔ یہ صرف اس شخص کے حق میں ثابت ہوگا جس پر معاملہ مشتبہ ہو، یعنی جس پر حلت اور حرمت کا معاملہ مشتبہ ہو، اور کوئی دلیل منقول نہ ہو جس سے حلال ہونا معلوم ہو بلکہ غیر دلیل کو دلیل گمان کر لے، پس ظن ضروری ہے ورنہ سرے سے شبہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے کہ حقیقت میں شبہ ثابت ہو، لہذا اگر ظن ثابت نہ ہو تو شبہ بالکل نہیں ہوگا، اور اس شخص کے حق میں شبہ نہیں ہے جس پر معاملہ مشتبہ نہ ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کہے: وہ میرے اوپر حرام ہے تو حد لگائی جائے گی۔

پھر شبہ فعل آٹھ مقامات میں ہوتا ہے، ان میں سے تین بیویوں میں اور پانچ باندیوں میں ہوتا ہے، پس بیویوں کے مقامات یہ ہیں، اگر مرد اپنی مطلقہ ثلاثہ بیوی سے عدت کے دوران وطی کرے یا اپنی مطلقہ بائنہ سے جسے مال لے کر طلاق دی ہو، عدت میں وطی کرے یا وہ عورت جو مختلعہ ہو۔

= ۱۲/ ۱۳۵ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۳۲۔

اور باندیوں کے مقامات یہ ہیں: باپ یا ماں یا دادا، یا دادی یا ان کے اوپر والوں کی باندی کے ساتھ وطی کرنا، اور بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنا، اور اپنی اس ام ولد کے ساتھ وطی کرنا جسے اس نے آزاد کر دیا ہو اور وہ استبراء کی حالت میں ہو، اور غلام اپنے مولی کی باندی کے ساتھ وطی کرے، اور مرتہن اپنے پاس بطور رہن رکھی ہوئی باندی کے ساتھ وطی کرے اور اسی طرح رہن کو عاریت کے طور پر لینے والا اس معاملہ میں مرتہن کے درجہ میں ہے۔

چنانچہ ان حالات میں وطی کرنے والے شخص کو اگر حلت کا گمان ہو تو معذور قرار دیا جائے گا، اور اس سے حد ساقط ہو جائے گی، کیونکہ وطی اشتباہ کی جگہ میں حاصل ہوئی ہے، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جبکہ کسی اجنبیہ عورت کے ساتھ وطی کرے اور کہے کہ میں نے سمجھا تھا کہ یہ میرے لئے حلال ہے، تو اس کے دعوی کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی اور اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اور فعل کے شبہ میں نسب ثابت نہیں ہوگا اگر چہ اس کا دعوی کرے، کیونکہ فعل خالص زنا ہے، اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس جگہ ملکیت کا شبہہ نہیں ہے، البتہ اللہ تعالی کی مہربانی سے حد اس لئے ساقط ہوگئی کہ اس نے محل وطی کو حلال سمجھا، اور اس معاملہ کا تعلق وطی کرنے والے سے ہے محل سے نہیں ہے، تو گویا کہ محل میں حلت کا شبہہ نہیں ہے، لہذا اس وطی کی وجہ سے نسب ثابت نہیں ہوگا، اور اسی طرح اس کی وجہ سے عدت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ زنا کے عمل سے عدت نہیں ہوتی ہے۔

اور ایک قول ہے کہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے، کیونکہ مطلقہ ثلاثہ میں اس سے نسب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ شبہۃ العقد میں وطی ہے، لہذا یہ اثبات نسب کے لئے کافی ہوگا اور اس کے ساتھ مطلقہ بالعوض اور خلع لینے والی عورت کو شامل کیا گیا ہے۔

اور اس جگہ ثبوت نسب عدت میں وطی کے اعتبار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ طلاق سے قبل علوق کے اعتبار کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اس کے بچے کا نسب دو سال سے کم مدت تک ثابت ہوگا اور دو سال مکمل ہونے کے بعد ثابت نہ ہوگا، اور شبہۃ الفعل میں مہر مثل واجب ہوگا۔

ب- محل میں شبہ اور اس کو شبہ حکمیہ اور شبہ ملک بھی کہا جاتا ہے:

۱۷- اور یہ اس دلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جس سے محل میں حلت ثابت ہوتی ہے، لہذا حلت کی دلیل کے پیش نظر اس میں موجود حرمت میں شبہہ پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے، جیسے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أنت و مالک لأبیک"[۱] (تم اور تمہارا مال تیرے باپ کا ہے)، لہذا اس شبہہ کی وجہ سے جو محل میں پایا جائے حد واجب نہیں ہوگی اگر چہ اس کی حرمت کا علم ہو، کیونکہ جب موطوءہ میں شبہ ہوگا تو اس میں ایک طرح سے ملکیت ثابت ہو جائے گی، لہذا اس کے ساتھ زنا کا نام باقی نہیں رہ جائے گا، لہذا حد ممتنع ہوگی، کیونکہ حلت کو ثابت کرنے والی دلیل موجود ہے اگر چہ کسی مانع کی وجہ سے اس کو ثابت کرنے سے قاصر ہے، لہذا شبہ پیدا کر دیا۔

اور محل میں شبہ چھ مقامات میں ہوتا ہے: ان میں سے ایک بیویوں میں اور باقی باندیوں میں ہوتا ہے۔

پس بیویوں کا مقام: کنایات کے ذریعہ طلاق بائن والی معتدہ کے ساتھ وطی کرنا ہے، لہذا اسے حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ طلاق

(۱) حدیث: "أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۵ طبع دار الجنان) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

رجعی ہے یا بائن۔

اور باندیوں کے مقامات درج ذیل ہیں: یہ باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا، اور بائع کا فروخت کی گئی باندی سے اسے خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کرنا ہے، اور شوہر کا اس باندی سے جسے اس نے مہر قرار دیا ہے اسے بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کرنا، اس لئے کہ ان دونوں میں ملکیت خریدار اور بیوی کے لئے مستحکم نہیں ہوتی ہے، اور اس باندی سے وطی کرنا ہے جو وطی کرنے والے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو، اور مرتہن کا رہن رکھی ہوئی باندی سے وطی کرنا ہے، اس روایت کے مطابق جو مختار نہیں ہے۔ اور کمال ابن الہمام نے اس میں مندرجہ ذیل اضافہ کیا ہے: اپنے اس غلام کی باندی سے وطی کرنا جسے اس نے تصرف کرنے کی اجازت دی ہو اور اپنے مدیون غلام کی باندی سے وطی کرنا اور اپنے مکاتب غلام کی باندی سے وطی کرنا، اور بیع فاسد میں اور اس بیع میں جس میں خریدار کو خیار ہو اس میں قبضہ کے بعد بائع کا فروخت شدہ باندی سے وطی کرنا۔

اور اسی طرح اپنی اس باندی سے وطی کرنا جو اس کی رضاعی بہن ہو، اور استبراء سے قبل اپنی باندی سے وطی کرنا، اور اس بیوی سے وطی کرنا جو اپنے مرتد ہونے کی وجہ سے یا شوہر کے بیٹے کو اپنے اوپر قابو دینے کی وجہ سے حرام ہوگئی ہو، یا اس کا اس کی ماں کے ساتھ جماع کرنا پھر اس کے ساتھ جماع کرنا، حالانکہ وہ یہ جان رہا ہو کہ وہ اس کے اوپر حرام ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ بعض ائمہ اس کی وجہ سے حرمت کے قائل نہیں ہیں، لہذا مستحسن ہے کہ اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے۔ فرمایا: اگر غور وفکر کیا جائے تو اس کے علاوہ صورتیں بھی معلوم ہوں گی، لہذا اچھ پر اقتصار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

لہذا ان مقامات میں حد واجب نہیں ہوگی اگر چہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ یہ حرام ہے، اس لئے کہ مانع شبہ ہے، اور وہ اس جگہ نفس حکم میں موجود ہے، اور اس کے حرمت کے جاننے اور نہ جاننے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور محل کے شبہ میں اگر وہ بچے کا دعوی کرے تو نسب ثابت ہوگا۔

ج – عقد کا شبہ:

۱۸ – امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور زفر اس کے قائل ہیں، اور یہ ان کے نزدیک عقد کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اگر چہ عقد کے حرام ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو اور وہ اس سے واقف ہو، اور یہ محارم کے نکاح میں ظاہر ہوتا ہے خواہ حرمت نسب کی وجہ سے ہو، یا رضاعت، یا مصاہرت کی وجہ سے ہو جن صورتوں میں ان دونوں سے حرمت ثابت ہو، لہذا اگر کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی کے ساتھ اس سے نکاح کر لینے کے بعد وطی کر لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہوگی، لیکن مہر واجب ہوگا اور اگر وہ حرمت سے واقف ہوگا تو تعزیر میں جو سخت ترین سزا ہوگی وہ دی جائے گی اور یہ سزا سیاست ہوگی حد کے طور پر نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ حرمت سے واقف نہ ہو تو اس پر نہ تو حد ہوگی اور نہ تعزیر، لہذا عقد (نکاح) کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد ختم ہو جاتی ہے چاہے عقد حلال ہو یا حرام، اس کا حرام ہونا متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ، وطی کرنے والے کو علم ہو کہ یہ حرام ہے یا علم نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ نے شبہۃ العقد کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عورت اولاد آدم میں سے اس عقد کی محل ہے، کیونکہ محل عقد وہ ہے جو اپنے مقصود اصلی کے قابل ہو اور اولاد آدم میں سے ہر عورت مقصود نکاح کے قابل ہے اور مقصود توالد وتناسل ہے، اور جب وہ نکاح کے مقصود کے قابل ہے تو اس کے حکم کے بھی قابل ہوگی، اس لئے کہ حکم مقصود کے ذریعہ کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہذا مناسب ہے کہ تمام احکام میں منعقد ہو، البتہ یہ حقیقی طور پر حلت کا فائدہ دینے سے وہ قاصر ہے اس لئے کہ ان میں حرمت نص سے ثابت ہے، لہذا اس سے شبہ

پیدا ہوگا، کیونکہ شبہ وہ ہے جو حقیقت کے مشابہ ہو خود حقیقت نہ ہو۔

اور عورت اولاد آدم میں سے اپنے علاوہ مسلمانوں کے حق میں محل عقد ہے، لہذا شبہ پیدا کرنے کے اعتبار سے اولی ہے، اور اس کا ہمیشہ کے لئے حرام ہونا شبہ کے منافی نہیں ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہو حرمت سے واقف ہونے کے باوجود وطی کرلے تو اس پر حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور نکاح ملک متعہ کا فائدہ دینے میں ملک یمین سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت اسی کے لئے ہوتی ہے، ملک یمین اس کے برخلاف ہے تو وہ شبہ کا فائدہ دینے میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ شبہ حقیقت کے مشابہ ہوتا ہے، پس جو حقیقت کو ثابت کرنے میں زیادہ قوی ہوگا وہ شبہ کو ثابت کرنے میں بھی زیادہ قوی ہوگا۔

اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس پر حد واجب ہوگی اور اگر اس کو علم نہ ہو تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اس کے لئے ان دونوں حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے، اور ان کی طرف عقد کی نسبت کرنا مردوں کی طرف عقد کی نسبت کرنے کی طرح ہے، کیونکہ وہ بے محل ہے، اس لئے لغو قرار پائے گا، کیونکہ محل تصرف وہ ہے جو اس کے حکم کے لئے محل ہو اور وہ اس جگہ حلال ہونا ہے، اور وہ عورت محرمات میں سے ہے، لہذا اس کے ساتھ وطی کرنا حقیقۃً زنا ہوگا، اس لئے کہ اس میں ملکیت اور حق نہیں ہے۔ اور اس کی طرف اللہ تعالی نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے: "وَلاَ تَنْكِحُوا مَانَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" إلى قوله "إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً"[1] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہو چکا...... بے شک یہ بڑی بے حیائی تھی)۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۲۔

اور فاحشہ زنا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً"[1] (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے)، اور غیر محل کی طرف محض عقد کی نسبت کرنا معتبر نہیں ہوگا، کیا ایسا نہیں ہے کہ مردار اور خون پر کی جانے والی بیع شرعاً معتبر نہیں ہے، یہاں تک کہ احکام بیع میں سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر وہ علم نہیں رکھتا ہو تو اشتباہ کی وجہ سے معذور قرار دیا جائے گا۔

اور محل اختلاف ان کے مابین وہ نکاح ہے جس کے حرام ہونے پر اجماع ہے، اور یہ ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ لیکن جس کی حرمت میں اختلاف ہو، جیسے بغیر ولی اور بغیر گواہوں کے نکاح تو اس پر بالاتفاق حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ سب کے نزدیک اس میں شبہ موجود ہے، لہذا شبہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس صورت میں ختم ہوگا جبکہ نکاح کے حرام ہونے پر اجماع ہو اور یہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو اور فتوی حنفیہ کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے[2]۔

ب- مالکیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۱۹- مالکیہ نے شبہ کو حدود میں اور رمضان کے روزے کو فاسد کرنے کے کفارات میں تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

وطی کرنے والے میں شبہ، جس سے وطی کی جائے اس میں شبہ اور ذریعہ میں شبہ۔

وطی کرنے والے میں شبہ: جیسے یہ اعتقاد کہ یہ اجنبیہ میری بیوی ہے، پس اعتقاد جو جہل مرکب ہے اور غیر مطابق ہے اس کا تقاضا ہے

(۱) سورۂ بنی اسرائیل / ۳۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۰، اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات دار إحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق ۳/ ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات دار المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

کہ حد واجب نہ ہو اس حیثیت سے کہ وہ اباحت کا اعتقاد رکھنے والا ہے، اور اس کے اعتقاد میں مطابقت کا نہ ہونا حد کا تقاضہ کرتا ہے لہذا اشتباہ پیدا ہو گیا اور یہی شبہ ہے۔

وطی کی جانے والی عورت میں شبہ: جیسے مشترکہ باندی اگر اس سے ایک شریک وطی کرے، پس جو اس میں اس کا حصہ ہے اس کا تقاضا ہے کہ حد نہ ہو، اور جو اس میں دوسرے کی ملکیت ہے اس کا تقاضا ہے کہ حد واجب ہو، پس اشتباہ پیدا ہو گیا اور یہی شبہ ہے۔

اور ذریعہ میں شبہ جیسے وطی کی جانے والی عورت کے مباح ہونے میں علماء کا اختلاف، مثلاً نکاح متعہ وغیرہ اس کو حرام کہنے والوں کے قول کا تقاضا ہے کہ حد واجب ہو، اور اس کو مباح کہنے والوں کے قول کا تقاضا ہے کہ حد نہ ہو لہذا اشتباہ پیدا ہو گیا اور یہی شبہ ہے، یہ تینوں اس شبہ کے بارے میں ضابطہ ہیں جو ان حضرات کے نزدیک حد کو ساقط کرنے کے سلسلے میں معتبر ہے، البتہ اس کے لئے ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل پر اقدام کرنے والے شخص کا اعتقاد مباح کرنے والے سبب کے متصل ہو اگرچہ حصول سبب کے بارے میں غلطی کرے جیسے کسی اجنبی عورت سے وطی کرے اور یہ اعتقاد رکھے کہ وہ اس وقت اس کی بیوی ہے اور اس شبہ کا ضابطہ جو اسقاط حد کے سلسلے میں معتبر نہیں ہے، دو چیزوں سے ثابت ہوتا ہے یا تو مذکورہ تینوں شبہات سے نکلنے سے، جیسے وہ شخص جو پانچویں عورت سے یا حلالہ سے قبل مطلقہ ثلاثہ یا اپنی رضاعی یا نسبی بہن سے یا اپنی محرم سے حرمت کا علم رکھتے ہوئے قصداً نکاح کر لے، یا شرط مذکور کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جیسے کسی عورت سے اس اعتقاد سے وطی کرے کہ وہ اس سے مستقبل میں شادی کر لے گا تو حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ عمل کا اس کے سبب سے متصل ہونے کا اعتقاد نہیں ہے [1]۔

ج - شافعیہ کے نزدیک شبہ کے اقسام:

۲۰ - شافعیہ کے نزدیک شبہ کی تین قسمیں ہیں: محل میں شبہ، فاعل میں شبہ اور جہت میں شبہ۔

محل میں شبہ، جیسے اپنی حائضہ، روزہ دار اور احرام والی بیوی سے، اور استبراء سے قبل اپنی باندی اور اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اسی طرح اگر اپنی اس مملوکہ باندی سے وطی کرے جو اس پر نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہو، جیسے اپنی رضاعی اور نسبی بہن، یا مصاہرت کی وجہ سے حرام ہو، جیسے اپنے باپ یا اپنے لڑکے کی وطی کی ہوئی عورت تو اس کے ساتھ وطی کرنے سے اظہر قول کے مطابق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے حد نہیں ہوگی۔ ماوردی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کا محل وہ (عورت) ہے جس پر اس کی ملکیت برقرار رہے جیسے اس کی بہن، لیکن جس پر اس کی ملکیت برقرار نہ رہے جیسے ماں اور دادی تو وہ قطعی طور پر زانی ہوگا۔

اور اسی طرح اگر اپنی اس باندی سے وطی کرے جس میں شرکت ہو، یا اپنی شادی شدہ باندی سے یا اس باندی سے جو دوسرے کی عدت میں ہو، یا مجوسیہ اور بت پرست کے ساتھ تو اس پر حد نہیں ہوگی اور اس کے مثل یہ ہے کہ کسی ذمی کی باندی اسلام قبول کر لے اور یہ اسے فروخت کرنے سے قبل اس سے وطی کر لے۔

اور فاعل میں شبہ، مثلاً یہ کہ اپنے بستر پر کسی عورت کو پائے اور اس کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کر لے تو اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے ایسا سمجھا تھا تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر اسے اپنی مشترکہ باندی سمجھا حالانکہ وہ دوسری تھی تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ اسے حرمت کا علم تھا تو اس پر رکنا لازم تھا، اور یہ وہ ہے جسے نووی نے دو احتمالوں میں سے راجح قرار دیا ہے اور بعض شافعیہ نے اس کے ساقط ہونے کے بارے میں یقینی قول

---

(۱) الفروق للقرافی ۴ر ۱۷۲، تہذیب الفروق بہامشہ ۱ر ۲۰۲ دار المعرفہ۔

اختیار کیا ہے اور شبہۃ الفاعل میں مکرہ داخل ہے، لہذا اس پر حد نہیں ہوگی، اور اس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

اور جہت کے بارے میں شبہ: تو یہ ہر وہ طریقہ ہے جسے بعض علماء نے صحیح قرار دیا ہو اور اس کے ساتھ وطی کو مباح قرار دیا ہو تو اس میں مفتی بہ مذہب کے مطابق حد نہیں ہوگی، اگرچہ وطی کرنے والا حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، اختلاف فقہاء کے پیش نظر لہذا بلا ولی کے نکاح میں وطی کی صورت میں حد نہیں ہوگی جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور بغیر گواہوں کے نکاح میں جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے، اور نہ نکاح متعہ میں جیسے ابن عباس کا مذہب ہے، اس لئے کہ اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے۔

پھر محل اختلاف نکاح مذکور میں یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم متصل نہ ہو، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ کسی قاضی کا فیصلہ جس نے اس کو باطل قرار دیا ہو تو یقیناً حد جاری ہوگی، یا قاضی نے اس کے صحیح ہونے کا فیصلہ کر دیا ہو تو یقیناً حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور رویانی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ شبہ میں ضابطہ مجتہد کی قوت ہے نہ کہ نفس اختلاف، لہذا اگر دوسرے کی باندی سے اس کی اجازت سے وطی کر لے تو مذہب (مفتی بہ) کے مطابق حد لگائی جائے گی، اگرچہ عطاء سے اس کا حلال ہونا منقول ہے، اور رملی نے صراحت کی ہے کہ ضروری ہے کہ اختلاف کسی ایسے عالم کی طرف سے ہو جس کا اختلاف قابل اعتبار ہو، اگرچہ فاعل اس کی تقلید نہ کرے [۱]۔

د- حنابلہ کے نزدیک شبہ:

۲۱ - دیگر مذاہب کی طرح حنابلہ نے شبہ کی تقسیم نہیں کی ہے، بلکہ صرف اس کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ باپ اگر اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی چاہے لڑکے نے اس سے وطی کی ہو یا نہیں، کیونکہ یہ ایسی وطی ہے جس میں شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس لئے کہ اس کے لڑکے کی ملکیت میں شبہ ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "أنت و مالک لأبیک" اور اگر کوئی شخص ایسی باندی سے وطی کرے جس میں اس کی شرکت ہو، یا اس میں اس کے لڑکے کی شرکت ہو، یا اس کے مکاتب کی شرکت ہو، تو اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت ہے یا اس کا شبہ ہے اور اگر کوئی آزاد مسلمان ایسی باندی سے وطی کرے، جو پورے طور پر بیت المال کی ہو یا اس کا کچھ حصہ بیت المال کا ہو تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ بیت المال میں اس کا حق ہے، اگر اپنی بیوی یا باندی سے حیض یا نفاس کی حالت میں یا پیچھے کے راستہ میں وطی کرے تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ یہ وطی ملکیت میں ہوئی ہے، اور اگر کسی عورت سے اپنے بستر پر یا اپنے گھر میں وطی کرے، اس خیال سے کہ وہ اس کی بیوی ہے، یا شب زفاف میں اس کے پاس بھیج دی گئی ہو اگرچہ اس سے نہ کہا گیا ہو کہ یہ تمہاری بیوی ہے تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی، اور اگر کوئی نابینا اپنی بیوی کو بلائے اور کوئی دوسری عورت اس کے پاس چلی آئے اور وہ اس سے وطی کر لے تو شبہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر وہ ایسی عورت کو بلائے جو اس پر حرام ہو اور دوسری عورت اس کے پاس چلی آئے اور وہ اس سے یہ خیال کرتے ہوئے وطی کر لے کہ یہ وہی عورت ہے جسے اس نے بلایا تھا تو اس پر حد ہوگی، چاہے اس نے جس عورت کو بلایا تھا اس میں اس کے لئے شبہ ہو جیسے مشترک باندی یا شبہ نہ ہو، کیونکہ وہ اس کی وجہ سے معذور قرار نہیں دیا جائے گا، یہ اس صورت کے مشابہ ہو گیا کہ اگر کسی شخص کو اپنا بیٹا سمجھ کر قتل کر دے پھر معلوم ہو کہ وہ اجنبی ہے، اور اگر اپنی

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۲ المکتب الإسلامی، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۶، المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، ۱۴۵ دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۴، ۴۲۵، مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء۔

اس باندی سے وطی کرے جو مجوسیہ، یا بت پرست، یا مرتدہ، یا معتدہ، یا شادی شدہ ہو، یا اس کے استبراء کی مدت میں وطی کرے تو اس پر حد نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اگر ایسے نکاح میں جس کا صحیح ہونا مختلف فیہ ہو یا ایسی ملکیت میں جس کا صحیح ہونا مختلف فیہ ہو وطی کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، جیسے نکاح متعہ، یا بغیر ولی یا بغیر گواہوں کے نکاح، اور نکاح شغار، اور نکاح محلل، اور کسی عورت کی بہن کی عدت میں اس عورت سے نکاح اور اس جیسی صورتیں، اور اپنی بائنہ سے نکاح، اور چوتھی بیوی کی عدت میں جو بائنہ نہ ہو، پانچویں عورت سے نکاح، اور مجوسیہ سے نکاح اور فضولی کا نکاح اگرچہ اجازت سے قبل ہو، چاہے حرام ہونے کا اعتقاد رکھے یا نہ رکھے۔

یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر جمہور اصحاب ہیں، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو اس پر حد ہوگی۔

اور اگر وہ اس نکاح کے باطل ہونے سے ناواقف ہو جس کے باطل ہونے پر اجماع ہے جیسے پانچویں عورت سے نکاح تو عذر کی وجہ سے حد نہیں ہوگی، اور اس کی طرف سے عذر قبول کیا جائے گا، کیونکہ اس کے سچے ہونے کا احتمال ہے، لیکن اگر وہ اس کے باطل ہونے کا علم رکھتا ہو تو اس پر حد ہوگی، اور اس وطی میں حد نہیں ہے جو شراء فاسد میں قبضہ کے بعد ہو، اگرچہ وہ اس کے حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، اس لئے کہ شبہ ہے، کیونکہ فروخت کنندہ نے اسے باندی پر قبضہ دے کر گویا اسے اس کام کی اجازت دیدی جس کا وہ بیع صحیح کی صورت میں مالک ہوتا، اور وطی بھی اس میں داخل ہے، لیکن اگر قبضہ سے پہلے وطی کرے تو صحیح قول کے مطابق حد جاری ہوگی، اسی طرح حد اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ بائع مدت خیار میں وطی کرے، اگر وہ حرام ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو اور صحیح قول کی بنیاد پر خیار شرط میں ملکیت کے منتقل ہونے کا علم رکھتا ہو[۱]۔

ھ- حد زنا کی ایک شرط یہ ہے کہ زانی رضامند ہو:

۲۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"تجاوز الله عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه"**[۲] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان اور جن چیزوں پر انہیں مجبور کیا جائے درگذر فرما دیا ہے)، اور عبدالجبار بن وائل اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: **"أن امرأة استكرهت على عهد رسول الله ﷺ فدرأ عنها الحد"**[۳] (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک عورت پر جبر کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے حد ساقط فرما دیا) اور اس لئے کہ یہ شبہ ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اور ایک سے زائد لوگوں نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اور اس مرد کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے زنا پر مجبور کیا جائے، صاحبین (ابو یوسف، محمد) اور مالکیہ کا قول مختار جس پر فتوی ہے، اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ جس مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد نہیں ہوگی، گذشتہ حدیث کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اکراہ کا شبہ ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۹۶/۶، ۹۷ عالم الکتب ۱۹۸۳ء مطالب أولی النہی ۱۸۳/۶، ۱۸۴ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء۔

(۲) حدیث: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت حاکم (۱۹۸/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث وائل: "أن امرأة استكرهت على عهد النبي ﷺ ......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۵۵۰/۹ طبع السلفیہ ممبئی) نے اور ان سے بیہقی (۲۳۵/۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی سند میں دو جگہوں پر انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

اور اکثر مالکیہ (اور یہی ان کے نزدیک مشہور ہے) اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر کے مقابل ہے، یہ ہے کہ جس مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے اس پر حد واجب ہوگی، اس وجہ سے کہ وطی اس استادگی کی وجہ سے ہوتی ہے جو اختیار سے پیدا ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہ نے سلطان اور غیر سلطان کے اکراہ کے درمیان فرق کیا ہے، سلطان کے اکراہ کی صورت میں اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کو مجبور کرنے والا سبب ظاہر میں موجود ہے اور استادگی واضح دلیل نہیں ہے، کیونکہ یہ کبھی بلاارادہ بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ استادگی کبھی خواہش کے بغیر طبعی طور پر ہوتی ہے، جیسا کہ سوئے ہوئے شخص میں ہوتی ہے، لہذا اس سے شبہ پیدا ہوگیا اور اگر سلطان کے علاوہ کوئی اسے مجبور کرے تو اس پر حد ہوگی، کیونکہ غیر سلطان کی طرف سے شاذ و نادر ہی اکراہ برقرار رہتا ہے، اس لئے اس کے لئے سلطان یا جماعت مسلمین سے مدد لینا ممکن ہے اور اس کے لئے بذات خود اسے ہتھیار کے ذریعہ دفع کرنا ممکن ہے، اور شاذ و نادر کے لئے حکم نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس کے برخلاف سلطان کا معاملہ ہے، کیونکہ اس کے لئے دوسرے سے مدد لینا ممکن نہیں ہے، اور نہ ہتھیار کے ذریعہ اس سے بغاوت کرنا ممکن ہے، پس دونوں حکم میں جدا ہوں گے۔

اور فتوی حنفیہ کے نزدیک صاحبین کے قول پر ہے۔ مشائخ حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ عصر اور زمانے کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں غیر سلطان کو وہ قوت حاصل نہیں تھی جسے سلطان کی مدد سے دور کرنا ممکن نہ ہو، اور صاحبین کے زمانے میں ہر غلبہ حاصل کرنے والے کے لئے قوت ظاہر ہوگئی تھی، لہذا ان دونوں کے قول پر فتوی دیا جائے گا[(۱)]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۷ داراحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۵/ ۵۲

دوم - مختلف فیہ شرطیں:

الف - جس سے وطی کی جائے اس کا زندہ ہونا:

۲۳ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے حد زنا کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جس عورت سے زنا کیا جائے وہ زندہ ہو، لہذا ان حضرات کے نزدیک میت سے وطی کرنے کی صورت میں حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حد زجر کے لئے واجب ہوتی ہے، اور یہ اس قبیل سے ہے جس سے طبیعت نفرت کرتی ہے، لہذا اس سے حد کے ذریعہ زجر کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ طبعی زجر موجود ہے۔ البتہ ان حضرات کے نزدیک اس میں تعزیر ہوگی۔

اور شافعیہ نے اس شرط کی تعبیر ایسی شرمگاہ سے کی ہے کہ طبعی طور پر اس سے وطی کی خواہش ہو اور یہ زندہ آدمی کی شرمگاہ ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک میت سے وطی کرنے کی صورت میں حد واجب ہوگی، چاہے اس کے آگے کے راستہ میں یا اس کے پیچھے کے راستہ میں وطی کی ہو۔ اور ان حضرات نے شوہر کو مستثنی قرار دیا ہے، لہذا اس پر اپنی مردہ بیوی سے وطی کرنے کی صورت میں حد نہیں لگائی جائے گی۔ اور اسی طرح ان حضرات نے عورت کو مستثنی قرار دیا ہے جو اپنی شرمگاہ میں شوہر کے علاوہ دوسرے میت کے عضو تناسل کو داخل کرے، تو لذت نہیں ہونے کی وجہ سے اس پر حد نہیں ہوگی[(۱)]۔

= دار إحياء التراث العربي، حاشية الدسوقي ۴/ ۳۱۸ دار الفكر، نهاية المحتاج ۷/ ۴۲۵ مصطفى البابي الحلبي ۱۹۶۷ء، مغني المحتاج ۴/ ۱۴۵ دار إحياء التراث العربي، كشاف القناع ۶/ ۹۷ عالم الكتب ۱۹۸۳ء، الإنصاف ۱۰/ ۱۸۲ مطبعة السنة المحمدية ۱۹۵۷ء۔

(۱) شرح فتح القدير ۵/ ۴۵ دار إحياء التراث العربي، حاشية الدسوقي ۴/ ۳۱۴ دار الفكر، مغني المحتاج ۴/ ۱۴۴، ۱۴۵، دار إحياء التراث العربي، كشاف القناع ۶/ ۹۸، عالم الكتب ۱۹۸۳ء۔

ب-جس سے وطی کی جائے اس کا عورت ہونا:

۲۴ - امام ابوحنیفہ نے حد زنا کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس سے وطی کی جائے وہ عورت ہو، لہذا ان کے نزدیک اس شخص پر حد نہیں ہوگی جو قوم لوط کا عمل کرے، لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ مرجائے یا توبہ کرلے، اور اگر وہ لواطت کا عادی ہوجائے تو امام اسے سیاست کے طور پر قتل کردے گا چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، لیکن شرعی طور پر سیاست کے طور پر مقررہ حد اس کے لئے نہیں ہے، کیونکہ یہ زنا نہیں ہے اور نہ اس کے معنی میں ہے، لہذا اس میں حد ثابت نہیں ہوگی۔

اور جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، چنانچہ صاحبین اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فاعل اور مفعول بہ پر زنا کی حد ہوگی، اگر شادی شدہ نہ ہوں تو کوڑے لگانا ہے اور اگر شادی شدہ ہوں تو ان دونوں کو سنگسار کرنا ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کو حد کے طور پر سنگسار کیا جائے گا شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاعل پر حد واجب ہوگی۔ البتہ مفعول بہ کو کوڑے لگائے جائیں گے۔ اور جلاوطن کیا جائے گا۔ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، کیونکہ اس جگہ احصان (شادی) کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے[۱]۔

جانور سے وطی کرنا:

۲۵ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص جانور سے وطی کرے اس پر حد نہ ہوگی، لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من أتى بهيمة فلاحد عليه"[۱] (جو کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرے اس پر حد نہیں ہوگی) اور اس طرح کا قول حضور ﷺ سے سن کر ہی ہوسکتا ہے، اور اس لئے کہ طبیعت سلیمہ اس سے نفرت کرتی ہے، لہذا حد کے ذریعہ زجر کی ضرورت نہیں ہوگی, اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر حد زنا ہوگی اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے مطلقاً قتل کیا جائے گا چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔

اور جانور کے ساتھ وطی کرنے کی طرح یہ ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے نفس پر کسی جانور کو قابو دیدے یہاں تک کہ وہ اس کے ساتھ وطی کرلے تو اس پر حد نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

اور جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ جانور کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور اگر اسے قتل کردیا جائے اور وہ کھایا جانے والا جانور ہو تو بلا کراہت اس کا کھانا جائز ہوگا، یہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد نے اس کے کھانے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ذبح کردیا جائے گا اور جلا دیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ نے اس کی اجازت دی ہے، اور حنفیہ نے اس کے زندہ یا مردہ ہونے کی حالت میں اس سے انتفاع کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جانور کو قتل کردیا جائے گا، چاہے وہ اس کا مملوک ہو یا کسی اور کا, اور چاہے وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم۔ اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے مرفوعا روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے فرمایا: " من وقع على

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴۳، الکفایہ علی الہدایہ حاشیہ فتح القدیر ۵/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴، ۳۲۰ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) اثر ابن عباس: "من أتى بهيمة فلا حد عليه" کی روایت ابن ابی شیبہ (۱۰/ ۵ طبع الدار السلفیہ ممبئی) نے کی ہے۔

بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة"(۱) (جو شخص کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرے اسے قتل کردو اور جانور کو قتل کردو)، اور شافعیہ کے نزدیک ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ ماکول اللحم ہو تو اسے ذبح کردیا جائے گا، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر چہ وہ ماکول اللحم ہو اس کا کھانا حرام ہے(۲)۔

ج-وطی کا آگے کی شرمگاہ میں ہونا:

۲۶- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص کسی اجنبی عورت کے پیچھے کے راستے میں وطی کرے اس پر زنا کی حد واجب ہوگی، کیونکہ یہ آگے کی شرمگاہ کی طرح اصل شرمگاہ ہے۔

اور شافعیہ نے حد کو صرف فاعل کے ساتھ خاص کیا ہے، رہی مفعول بہا تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے اور وہ جلاوطن کی جائے گی، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، کیونکہ اس محل میں احصان (شادی) کا تصور نہیں ہوسکتا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ نے حد زنا میں شرط لگائی ہے کہ وطی آگے کے راستے میں ہو، لہذا ان کے نزدیک اس شخص پر جو کسی اجنبی عورت سے اس کے پیچھے کے راستے میں بدکاری کرے، اس پر حد واجب نہیں ہوگی لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی۔

پھر یہ حکم اجنبی عورت کے ساتھ خاص ہے، اگر شوہر اپنی بیوی یا

(۱) حدیث ابن عباس: "من وقع على بهيمة فاقتلوه و اقتلوا البهيمة" کی روایت احمد (۱/ ۲۶۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن عبدالہادی المقدسی نے المحرر فی الحدیث (۲/ ۶۲۴ طبع دار المعرفہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵ دار احیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۶ المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۵، الإنصاف ۱۰/ ۱۷۸ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۷ء۔

باندی سے اس کے پیچھے کے راستہ میں وطی کرے تو اس میں بالاتفاق حد نہیں ہوگی، اور اس کے کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے۔ اور شافعیہ نے تعزیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ وہ اس کو دوبارہ کرے، اگر وہ دوبارہ نہ کرے تو اس میں تعزیر نہیں ہوگی(۱)۔

د-وطی کا دارالاسلام میں ہونا:

۲۷- حنفیہ نے حد زنا کے واجب ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ زنا دارالاسلام میں ہو۔ لہذا جو دارالحرب یا باغیوں کے علاقہ میں زنا کرے، پھر دارالاسلام میں آجائے اور قاضی کے پاس اس کا اقرار کرے اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "**من زنى أو سرق في دارالحرب وأصاب بها حدا ثم هرب فخرج إلينا فإنه لا يقام عليه الحد**"(۲) (جو شخص دارالحرب میں زنا یا چوری کرے اور اس کی وجہ سے وہ حد کا مستحق ہو پھر بھاگ کر ہمارے پاس آجائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی)۔

اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے دشمن

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵ دار احیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۳ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۴ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "من زنى أو سرق في دار الحرب......" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے کتاب السیر (۵/ ۱۸۵۲ طبع مطبعۃ شرکۃ الاعلانات الشرقیۃ) میں عطیہ بن قیس الکلابی سے مرفوعاً ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "إذا هرب الرجل، و قد قتل أو زنى أو سرق إلى العدو ثم أخذ أمانا على نفسه فإنه يقام عليه ما فر منه، و إذا قتل في أرض العدو أو زنى أو سرق ثم أخذ أمانا لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو" ہمارے پاس جو احادیث کی کتابیں ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

کی سرزمین میں کسی پر حد جاری کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور اس لئے کہ وجوب میں قدرت کی شرط ہے اور اس کے دارالحرب میں ہونے کی حالت میں امام کو اس پر قدرت نہیں ہے، لہذا اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ بے فائدہ ہے، کیونکہ اس سے مقصود حد جاری کرنا ہے تاکہ زجر حاصل ہو، اور فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قدرت نہیں ہے، اور جب وہ ہمارے پاس آئے گا اور حال یہ ہے کہ زنا اپنے وجود کے وقت حد کے واجب ہونے کا سبب نہیں بنا تو اپنے نہ ہونے کی حالت میں اس کا سبب نہیں بنے گا۔

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جب کسی ایسے لشکر میں زنا کرے کہ اس کے امیر کو خود حد قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو تو وہ اس پر حد زنا جاری کرے گا، کیونکہ وہ اس کے ماتحت ہے، لہذا اس پر قدرت ثابت ہوگی، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جب کہ وہ فوج سے نکل جائے، پھر دارالحرب میں داخل ہوجائے اور زنا کرے پھر فوج میں واپس آجائے تو اس پر حد قائم نہیں کرے گا، اور اسی طرح اگر فوج میں زنا کرے اور فوج دارالحرب میں فتح سے قبل جنگ کے ایام میں ہو تو اس پر حد قائم کرے گا۔ اور یہ حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ فوج میں ایسا شخص ہو جسے حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل ہو، اس کے برخلاف لشکر یا سریہ کا امیر ہے، کیونکہ ان دونوں کو صرف جنگ کی تدبیر کا اختیار سپرد کیا گیا ہے، حدود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے، اور یہ اختیار صرف امام کو حاصل ہے اور امام کی ولایت اس جگہ نہیں ہے۔

اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، جیسے حد لگائے جانے والے شخص کا مرتد ہوجانا اور اس کا دارالحرب میں مل جانا تو دارالحرب میں اس پر حد قائم کی جائے گی۔

اور حنابلہ کے نزدیک جس شخص پر جنگ میں حد واجب ہو تو اس پر دشمن کی زمین میں حد جاری نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ وہ دارالاسلام میں لوٹ آئے، اس لئے کہ جنادہ بن امیہ نے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم بسر بن ارطاۃ کے ساتھ سمندری سفر پر تھے، تو ایک چور لایا گیا جس کا نام ''مصدر'' تھا، اس نے ایک عجمی اونٹ چرایا تھا، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"لا تقطع الأيدي في السفر"** (۱) (سفر میں ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے)، اور اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالتا۔

اور اس پر ان حضرات نے صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے، پھر جب وہ دارالاسلام میں لوٹ آئے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ آیات واحادیث عام ہیں، اور تاخیر محض مجبوری کی وجہ سے کی گئی تھی، اور وہ مجبوری ختم ہوچکی ہے۔

اور اگر سرحدوں پر حد واجب ہو تو اس پر وہاں بلا اختلاف حد قائم کی جائے گی، کیونکہ یہ بلاد اسلام میں سے ہے اور وہاں کے رہنے والوں کو زجر کی ضرورت ہے جیسے دوسرے لوگوں کو زجر کی ضرورت ہے (۲)۔

ھ- زانی کا مسلمان ہونا:

۲۸ - مالکیہ نے حد زنا میں شرط لگائی ہے کہ زانی مسلمان ہو، لہذا اگر

(۱) حدیث بسر بن أرطأة: "لا تقطع الأيدي في السفر" کی راویت ابوداؤد (۴/ ۵۶۳، ۵۶۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قوی اسناد ہے، ایسا ہی فیض القدیر للمناوی (۶/ ۱۷/ ۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۶، دار احیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۶، ۴۷ دار احیاء التراث العربی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الانصاف ۱۰/ ۱۶۹ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۷ء۔

کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے اس کی رضامندی سے زنا کرے تو مشہور قول کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اسے اس کے مذہب والوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس پر اسے سخت سزا دی جائے گی، اور مسلمان عورت پر حد لگائی جائے گی اور اگر کافر مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اور دوسرے مذاہب نے صرف مستامن (امن لے کر آنے والے) کے بارے میں مذہب مالکیہ کی موافقت کی ہے۔

اور اس جگہ مذاہب میں تفصیل ہے جسے ہم نیچے ذکر کر رہے ہیں، چنانچہ حنفی مذہب میں تین اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ مستامن پر حد جاری نہیں کی جائے گی چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور مسلمان اور ذمی پر حد جاری کی جائے گی چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ سب پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمد کا قول ہے کہ ان میں سے کسی پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

لہٰذا اگر امن لے کر آنے والا حربی مسلمان یا ذمی عورت کے ساتھ زنا کرے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ان دونوں پر حد جاری ہوگی حربی پر نہ ہوگی، اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ان سب پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمد کے قول کے مطابق ان میں سے کسی پر حد نہیں جاری کی جائے گی، اس مسئلہ میں مسلمان اور ذمی عورت کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر وہ امن لے کر آنے والی کسی حربی عورت کے ساتھ زنا کرے گا تو ان میں سے کسی ایک پر بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق حد نہیں جاری کی جائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، اور اگر مسلمان یا ذمی امن لے کر آنے والی حربی عورت کے ساتھ زنا کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے مطابق مرد پر حد جاری کی جائے گی، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ دونوں پر حد جاری ہوگی۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ معاہد (معاہدہ کرنے والے) اور مستامن (امن لے کر آنے والے) پر حد زنا نہیں قائم کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں نے احکام (اسلامی) کا التزام نہیں کیا ہے، اور ذمی پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے احکام کا التزام کیا ہے، نیز اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ رجم رجلا و امرأة من اليهود زنيا**"[1] (نبی ﷺ نے ایک یہودی مرد اور ایک یہودی عورت کو جنہوں نے زنا کیا تھا سنگسار فرمایا تھا)، اور وہ دونوں شادی شدہ تھے۔ رملی نے کہا ہے: جان لو کہ آج کل راجح مذہب کے مطابق مستامن کی طرح اہل ذمہ پر بھی حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ ان سے معاہدہ کی تجدید نہیں کی جاتی ہے، بلکہ ان پر ان کے آباء واجداد کا ذمہ جاری رہتا ہے۔ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے: اہل ذمہ پر حد زنا لگائی جائے گی، کیونکہ یہود رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنے میں سے ایک عورت اور مرد کو لائے جنہوں نے زنا کیا تھا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم فرمایا تو وہ دونوں سنگسار کئے گئے، اور اگر ان میں سے کوئی کسی کے ساتھ زنا کرے تو ان پر حد قائم کرنا امام پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اور مستامن پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ مستامن کے زنا کی وجہ سے اس کا قتل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس نے نقض عہد کیا ہے، اور قتل کے ساتھ اس کے علاوہ کوئی دوسری حد واجب نہیں ہوتی ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کرے، لیکن اگر مستامن کسی غیر مسلم

(۱) حدیث "أن النبي ﷺ رجم رجلا و امرأة من اليهود زنيا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۶ الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

عورت کے ساتھ زنا کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی [۱]۔

و- زانی کا بولنے والا ہونا (یعنی گونگا نہ ہونا):

۲۹- حنفیہ نے حد زنا میں یہ شرط لگائی ہے کہ زانی بولنے والا ہو، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک گونگے پر مطلقاً حد زنا قائم نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ زنا کا چار مرتبہ اپنی لکھی ہوئی تحریر یا اشارہ میں اقرار کرے، اور اگر اس کے خلاف گواہان زنا کی گواہی دیں تو شبہ کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اور جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے لہٰذا اگر گونگا زنا کرے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی [۲]۔

ثبوت زنا:

تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ زنا ثابت ہوتا ہے: شہادت، اقرار اور قرائن۔

الف- شہادت:

۳۰- شہادت کے ذریعہ ثبوت زنا پر فقہاء کا اجماع ہے اور یہ کہ یہ چار مردوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگا [۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ" [۱] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو)، اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" [۲] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَوْلاَ جَآؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوْا بِالشُّهَدَاءَ فَأُوْلٰئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكَاذِبُوْنَ" [۳] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں)۔

اور نیز حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ سعد بن معاذ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: "يا رسول الله، إن وجدت مع امرأتي رجلا أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال النبي ﷺ: نعم" [۴] (اے اللہ کے رسول! اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو پاؤں تو اسے مہلت دے دوں، یہاں تک کہ میں چار گواہ لاؤں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

اور زنا کے گواہوں میں شہادت کی عام شرائط کے علاوہ (جو شہادت کی اصطلاح میں مذکور ہیں) چند متعینہ شرائط کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے، تاکہ زنا ثابت ہو، اور وہ شرائط یہ ہیں:

پہلی شرط: مرد ہونا:

۳۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۴، شرح فتح القدیر ۵/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳، القوانین الفقہیہ ۳۸۲، شرح الزرقانی علی خلیل ۸/ ۷۵، دار الفکر ۱۹۷۸ء، شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۷ المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۷، کشاف القناع ۶/ ۹۰، ۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۲ دار المعرفہ، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۲/ ۴۰، ۸۰ مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰، کشاف القناع ۶/ ۹۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۱۰۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۸ الریاض۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نور/ ۴

(۳) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۴) سعد بن معاذ کے سوال کے بارے میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ زنا کے گواہوں کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ سب مرد ہوں، اس کی دلیل سابقہ نصوص ہیں۔

اور زنا کے سلسلہ میں کسی بھی حالت میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ "أربعة" کا لفظ مذکورہ گواہوں کی تعداد کا بیان ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ اس میں چار پر اکتفاء کیا جائے، اور اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب چار میں کچھ عورتیں ہوں تو چار پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اور سب سے کم جو کافی ہوگا پانچ ہوگا اور یہ اس نص کے خلاف ہے: "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرٰى"[1] (تا کہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلا دے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے)، اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

اور ابن عابدین نے کہا: حدود میں عورتوں کی شہادت کو کوئی دخل نہیں ہے[2]۔

دوسری شرط: ان کا چار ہونا:

۳۲- سابقہ نصوص کی وجہ سے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا چار مردوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ زنا فواحش میں سب سے زیادہ بڑی برائی ہے، لہذا اس کے بارے میں میں شہادت میں سختی کی گئی تا کہ زیادہ پردہ پوشی ہو، اور ابن قدامہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، لہذا اگر گواہ پورے چار ہو جائیں تو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اس پر حد لگائی جائے گی، اور اگر ان کی تعداد مکمل چار نہ ہوگی تو تہمت لگانے والے قرار پائیں گے اور ان پر حد قذف جاری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹، ۴۴۱، کشاف القناع ۶/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۱۹۸، ۱۹۹۔

يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)، اور نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ان تین اشخاص کو جنہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے بارے میں زنا کی گواہی دی تھی حد لگائی، اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، اور تا کہ شہادت کی صورت کو لوگوں کی عزت کو ختم کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک مذہب میں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، کیونکہ یہ لوگ گواہ بن کر آئے ہیں آبرو ریزی کرنے والے بن کر نہیں آئے ہیں[2]۔

تیسری شرط: مجلس کا متحد ہونا:

۳۳- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے زنا کی شہادت میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ایک مجلس میں ہو، لہذا اگر چار میں سے بعض ایک مجلس میں گواہی دیں اور ان میں سے بعض دوسری مجلس میں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اور ان سب پر حد قذف لگائی جائے گی۔

اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ گواہان اکٹھے ہو کر قاضی کی مجلس میں آئیں۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ لوگ قاضی کی مجلس سے باہر جمع ہوں اور قاضی کے پاس یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو وہ متفرق

(۱) سورۂ نور / ۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۱ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹، ۳۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹، ۱۵۶، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱، المغنی ۸/ ۱۹۸، ۲۰۱۔

ہوں گے اوران پر حد قذف لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ لوگ گواہوں کی جگہ میں بیٹھے ہوں پھر یکے بعد دیگرے آکر گواہی دیں تو گواہی جائز ہوگی۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ان لوگوں کے حاکم کی جگہ اکٹھے آنے کے بعد ان سب کو الگ الگ کر دینا واجب ہے تا کہ ان میں سے ہر ایک سے علاحدہ سوال کیا جاسکے، تو اگر ان گواہوں میں اختلاف ہو یا بعض میں اختلاف ہو تو ان کی گواہی باطل ہوگی، اوران پر حد لگائی جائے گی۔

اور حنابلہ نے ان کے اکٹھے ہوکر آنے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا جائز ہے کہ وہ الگ الگ آئیں، اس لئے کہ حضرت مغیرہ کے قصہ میں ایسا ہی ہوا، سب گواہان الگ الگ آئے تھے، اوران کی شہادت سنی گئی، اور انہیں صرف نصاب شہادت کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے حد لگائی گئی تھی۔ البتہ ان کی شہادت ایک مجلس میں ہوگی، لہذا اگران میں سے کوئی حاکم کے اپنی مجلس سے اٹھ جانے کے بعد آئے تو یہ تہمت لگانے والے ہوں گے، کیونکہ ان کی شہادت مقبول اور صحیح نہیں ہوگی، اوران پر حد ہوگی۔

اور شافعیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، ان کے نزدیک یہ بات برابر ہے کہ گواہان الگ الگ آئیں یا ایک ساتھ، اور شہادت ایک ہی مجلس میں دی جائے یا ایک سے زیادہ مجلس میں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَوْلاَ جَآءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"[1] (یہ لوگ اپنے قول پر چار گواہ کیوں نہ لائے) اوراس میں مجلس کا ذکر نہیں ہے۔ اور اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے "فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ"[2] (ان پر چار

(۱) سورۂ نور/ ۱۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۵۔

(آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو اگر وہ گواہی دیدیں تو ان عورتوں کو گھروں کے اندر بند رکھو)، اور اس لئے کہ ہر وہ شہادت جو متفق ہونے کی صورت میں مقبول ہو تو وہ مختلف مجالس میں ہونے کی صورت میں بھی قبول کی جائے گی جیسے کہ دوسری تمام شہادات[1]۔

چوتھی شرط: شہادت کی تفصیل:

۳۴- زنا کی شہادت میں تفصیل شرط ہے چنانچہ گواہان زنا کی کیفیت بیان کریں گے اور کہیں گے کہ ہم نے اسے اس حالت میں دیکھا ہے کہ اس کا آلہ تناسل عورت کی شرمگاہ میں چھپا ہوا تھا، یا اس کا حشفہ یا اگر وہ کٹا ہوا ہو تو اس کی مقدار اس کی شرمگاہ میں چھپی ہوئی تھی، جیسے سرمہ دانی میں سلائی، اور کنوئیں میں ڈول، کیونکہ جب اقرار میں صراحت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو شہادت میں اس کا اعتبار بدرجۂ اولی ہوگا، اوراس لئے بھی کہ کبھی گواہ ایسی چیز کو زنا سمجھ لیتا ہے جو زنا نہیں ہے، لہذا اس کی صفت کے ذکر کا اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح گواہان ان دونوں کی کیفیت کو بیان کریں گے کہ وہ لیٹے تھے یا بیٹھے تھے یا کھڑے تھے، یا یہ کہ وہ (مرد) اس کے اوپر تھا یا اس کے نیچے تھا۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب قاضی ان سے سوال کرے اور وہ لوگ صرف یہ بتائیں کہ ان دونوں نے زنا کیا ہے اس سے زیادہ کچھ نہ کہیں، تو نہ مشہود علیہ پر حد لگائی جائے گی نہ گواہوں پر، اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عورت کی تعیین ضروری ہے، لہذا اگر وہ شہادت دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۲ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۸۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۲۴ طبع عیسی البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹، کشاف القناع ۶/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۲۰۰۔

زنا کیا ہے جسے وہ لوگ نہیں پہچانتے ہیں تو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی بیوی یا باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔

اسی طرح تمام فقہاء کے نزدیک شہر کی تعیین ضروری ہے، اور اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جگہ کی تعیین بھی ضروری ہے، مثلاً عورت کا کمرہ کے مشرقی کنارہ یا مغربی کنارہ یا اس کے بیچ میں ہونا اور اسی طرح کی تفصیل۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک کمرہ میں جگہ کی تعیین شرط نہیں ہے، لہذا اگر اس کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو استحساناً مرد اور عورت پر حد لگائی جائے گی، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حقیقۃً اختلاف مکان کی وجہ سے حد واجب نہ ہو، اور یہی زفر کا قول ہے، اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ (اس میں) تطبیق ممکن ہے، اس طور پر کہ کام کی ابتداء ایک گوشہ میں ہو، اور اضطراب کی وجہ سے اختتام دوسرے گوشہ میں ہو یا اس لئے کہ (فعل زنا) گھر کے درمیانی حصہ میں واقع ہو، اور جو شخص آگے ہو اسے آگے کا حصہ خیال کرے، اور جو پیچھے ہو اسے پیچھے گمان کرے تو وہ اپنے گمان کے مطابق گواہی دے گا، اور یہ حکم چھوٹے گھر میں ہونے کی صورت میں ہے، البتہ بڑے گھر میں ہونے کی صورت میں تعیین ضروری ہوگی۔

نیز تمام فقہاء کے نزدیک وقت کی تعیین ضروری ہے تا کہ ان کی طرف سے ایک فعل پر گواہی ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے جس کی گواہی دی ہے وہ اس کے علاوہ ہو جس کی گواہی دوسرے نے دی ہے، لہذا اگر چار افراد ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور ان میں سے دو یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ جمعہ کو زنا کیا ہے، اور دوسرے دو یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ سنیچر کو زنا کیا ہے تو جس کے خلاف گواہی دی گئی اس پر حد نہیں لگائی جائے گی۔ اور اسی طرح شہادت اس صورت میں قبول نہیں کی جائے گی اگر دو گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ دن کے فلاں وقت میں زنا کیا، اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس نے اس کے ساتھ دوسرے وقت میں زنا کیا[(۱)]۔

پانچویں شرط: شہادت کا اصل ہونا:

۳۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے زنا کے گواہوں کے بارے میں اصل ہونے کی شرط لگائی ہے، لہذا زنا میں شہادۃ علی الشہادۃ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ حدود کی بنیاد پردہ پوشی اور شبہات کی وجہ سے ساقط ہونے پر ہے، اور شہادۃ علی الشہادۃ میں شبہ ہوتا ہے، جو غلط، سہو اور جھوٹ میں اصل کے گواہوں کے ساتھ فرع کے گواہوں کے اجتماع سے پیدا ہوتا ہے اور یہ (یعنی جھوٹ وغیرہ میں اصل اور فرع کے گواہوں کا جمع ہونا) زائد احتمال ہے جو اصل کے گواہوں میں نہیں پایا جاتا ہے اور اس لئے کہ شہادۃ علی الشہادۃ ضرورت کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے اور حد میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ صاحب معاملہ کی پردہ پوشی اس کے خلاف گواہی دینے سے زیادہ بہتر ہے۔

اور مالکیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک زنا میں شہادۃ علی الشہادۃ اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ ہر اصل گواہ کی طرف سے دو گواہ نقل کریں، اور جائز ہے کہ دو گواہان، ایک گواہ یا دو گواہوں کی طرف سے نقل کریں، اور نقل کرنے والے دو گواہوں میں شرط ہے کہ ان میں سے کوئی اصل گواہ نہ ہو، لہذا زنا میں جائز ہوگا کہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۳ دار احیاء التراث العربی، شرح فتح القدیر ۵/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۲ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۸۵ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۹، دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۹ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱، ۴۱۰، عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۸/ ۱۹۹ طبع الریاض۔

چار گواہان چار گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں، یا ہر دو گواہ ایک کی گواہی پر یا دو کی گواہی پر گواہی دیں یا تین گواہ تین کی گواہی پر گواہی دیں، اور دو گواہ چوتھے کی گواہی پر گواہی دیں، اور اگر دو گواہ تین کی طرف سے نقل کریں اور چوتھے کی طرف سے دو گواہ نقل کریں تو مشہور قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگا، اس میں ابن ماجشون کا اختلاف ہے، اور اس کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فرع کی شہادت صرف اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ اصل کی شہادت صحیح ہو اگر وہ موجود ہو، اور چوتھا گواہ جس کی طرف سے دوسرے دو نے نقل کیا اگر موجود ہوتا تو اس کی شہادت تیسرے کی طرف سے دو نقل کرنے والے گواہوں کے ساتھ عدد کی کمی کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتی، اور دسوقی نے کہا ہے: ہوسکتا ہے کہ صحیح اس لئے نہ ہو کہ فرع کی تعداد اس میں اصل کی تعداد سے کم ہے، اس طور پر کہ تین کی طرف سے صرف دو نے نقل کیا ہے، اور فرع کی تعداد اصل سے کم نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ وہ اصل کا قائم مقام اور اس کا نائب ہے۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اصل اور فرع کے گواہوں کے درمیان تلفیق جائز ہے مثلاً دو شخص زنا کے دیکھنے کی گواہی دیں اور دو گواہ دوسرے دو گواہوں میں سے ہر ایک کی طرف سے نقل کریں [1]۔

زنا پر شوہر کی گواہی:

۳۶- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ تہمت کی وجہ سے شوہر کی گواہی اپنی بیوی کے زنا پر قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ اس کے خلاف اپنی گواہی کی وجہ سے اپنی عداوت کا اقرار کرنے والا ہے، اور اس لئے کہ یہ گواہی اپنے فراش میں عورت کی خیانت کا دعوی ہے۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ شوہر کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ تہمت وہ ہے جس سے کوئی نفع حاصل ہو، اور شوہر اس شہادت کے ذریعہ اپنی ذات پر عار اور فراش کے خالی ہونے کو لازم کرتا ہے، خصوصاً جبکہ اس عورت سے اس کو چھوٹی اولاد ہو [1]۔

اور قدیم زنا سے متعلق شہادت کو اصطلاح ''حدود'' فقرہ / ۲۴ الموسوعۃ ۱۷/...... میں دیکھئے۔

اور شہادت کے بقیہ مسائل جیسے گواہوں کا رجوع کرنا، اور گواہوں کی عدم اہلیت کا ظاہر ہونا، شہادت میں گواہوں کے درمیان اختلاف، اور شہادتوں کا تعارض اور قبول شہادت میں غور وفکر کا اثر تو ان کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں ہے۔

ب-اقرار:

۳۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقرار کے ذریعہ زنا ثابت ہوجائے گا، کیونکہ حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ رجم ماعزاً والغامدية بإقراريهما"** [2] (رسول اللہ ﷺ نے ماعز اور غامدیہ کو ان دونوں کے اقرار کی وجہ سے سنگسار فرمایا تھا)، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اقرار کا چار مرتبہ ہونا شرط ہے، لہذا ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اقرار کا اقرار کرنے والے کی مجالس میں سے چار مجالس میں ہونا شرط ہے نہ کہ قاضی کی مجلس میں اور یہ اس طرح کہ جب جب وہ اقرار کرے تو قاضی اسے واپس کردے تو وہ ایسی جگہ جائے کہ قاضی اسے نہیں

---

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۶۸ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰۵، دارالفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳، دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۴۳۸، عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۵ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۸ دارالفکر، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۷، المکتب الإسلامی ۱۹۷۵ء، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "ان النبي ﷺ رجم ماعزا و الغامدية بإقراريهما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۱، ۱۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دیکھے، پھر آئے اور اقرار کرے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ بات برابر ہے کہ چاروں اقرار ایک مجلس میں ہوں یا چند مجالس میں۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا کرلیا جائے گا، کیونکہ نبی ﷺ نے غامدیہ کے ایک مرتبہ کے اقرار پر اکتفا کرلیا تھا۔

اور اقرار میں شرط ہے کہ وہ مفصل اور حقیقت وطی کو بیان کرنے والا ہوتا کہ تہمت اور شبہ زائل ہوجائے [1] اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے ماعز سے فرمایا: "**لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت؟ قال: لا يارسول الله، قال: أنكتها؟**" (شاید تم نے بوسہ لیا، یا ٹٹولا، یا دیکھا ہو؟ عرض کیا: نہیں اے اللہ کے رسول، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تونے اس سے وطی کی ہے؟) آپ نے اشارہ کنایہ میں نہیں پوچھا تو اس وقت آپ ﷺ نے ان کو سنگسار کرنے کا حکم فرمایا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**حتى غاب ذلک منک في ذلک منها؟ قال: نعم، قال: كما يغيب المرود في المكحلة و الرشاء في البئر؟ قال: نعم، قال: فهل تدري ما الزنى؟ قال: نعم أتيت منها حراما مايأتي الرجل من امرأته حلالا**" [2] (یہاں تک کہ تمہاری شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں چھپ گئی؟ انہوں نے عرض کیا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: جیسے سلائی سرمہ دانی میں اور ڈول کنوئیں میں چھپ جاتا ہے؟ کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ کہا: ہاں، میں نے اس سے حرام کام کیا ہے جو آدمی اپنی بیوی سے حلال کرتا ہے)۔

دیکھئے: اصطلاح "حدود" فقرہ/۲۶ **الموسوعۃ** ۱۷/ ....، اور اصطلاح "إقرار" فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات ۶/....، نیز دیکھئے: "الشبهة بتقادم الاقرار"، اور "الرجوع في الاقرار"، اصطلاح "إقرار" فقرہ/ ۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات، **الموسوعۃ** ۶/.........۔

اقرار پر بینہ:

۳۸- اقرار پر شہادت کے ذریعہ حد زنا کے ثبوت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اقرار پر گواہی کے ذریعہ حد زنا فی الجملہ ثابت نہ ہوگی۔ چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اقرار پر شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ کے نزدیک اگر اس کے اقرار پر گواہی قائم ہوجائے اور وہ انکار کرے تو حد نہیں لگائی جائے گی جیسا کہ رجوع کی صورت میں حد نہیں لگائی جاتی ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر چار افراد زنا سے متعلق اس کے چار بار اقرار کرنے کی گواہی دیں، تو زنا کے چار مرتبہ اقرار کے پائے جانے کی وجہ سے زنا ثابت ہوگا، اور چار مردوں کی گواہی کے بغیر جو اس کے اقرار کی گواہی دیں زنا کا اقرار ثابت نہیں ہوگا، لہذا اگر مشہود علیہ اقرار کا انکار کردے یا چار مرتبہ سے کم میں ان کی تصدیق کرے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا انکار کرنا اور چار مرتبہ سے کم کی تصدیق کرنا اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے اور یہ اس کی طرف سے قابل قبول ہے۔

اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے اقرار پر شہادت کے ذریعہ حد

---

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴، ۸ دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۹۸ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۹۱، ۱۹۳ الریاض۔

(۲) "**استجواب ماعز** ......" کی پہلی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۳۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے اور دوسری حدیث کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

زنا ثابت ہوجائے گی، انہوں نے کہا ہے کہ اگر گواہ اس کے زنا کے اقرار پر گواہی دیں اور وہ کہے: میں نے اقرار نہیں کیا ہے، یا اس کے اقرار کی وجہ سے حاکم کے فیصلے کے بعد کہے کہ میں نے اقرار نہیں کیا ہے، تو صحیح یہ ہے کہ اس کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ گواہوں اور قاضی کو جھٹلانا ہے (۱)۔

ج-قرائن:

۳۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ) کی رائے ہے کہ امام یا قاضی کے علم کے ذریعہ حد زنا ثابت نہیں ہوگی، لہذا یہ دونوں حضرات اسے اپنے علم کی وجہ سے قائم نہیں کریں گے۔

اور شافعیہ کا ایک مرجوح قول اور ابوثور کی رائے ہے کہ اس کے علم کے ذریعہ زنا ثابت ہوجائے گا اور یہ اصطلاح ''حدود'' (فقرہ ۲۸ الموسوعۃ ۱۷/......) میں گذر چکا ہے۔

اور حمل کے ظاہر ہونے اور لعان کے ذریعہ حد زنا کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-حمل کا ظاہر ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ایسی عورت میں حمل کے ظاہر ہونے سے جس کا کوئی شوہر نہ ہو اور وہ زنا کا انکار کرے حد زنا ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حمل شبہ یا اکراہ کی وطی کی وجہ سے ہو، اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور سعید سے روایت کی گئی ہے کہ ایک عورت حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کی گئی، جس کا شوہر نہیں تھا اور وہ حاملہ ہوچکی تھی، حضرت عمرؓ نے اس سے سوال کیا تو اس نے کہا: میں گہری نیند والی عورت ہوں، ایک شخص اس حال میں کہ میں سوئی ہوئی تھی، میرے اوپر سوار ہوگیا، میں اس وقت بیدار ہوئی جب اس نے (اپنے آلہ تناسل کو) نکال لیا، تو حضرت عمرؓ نے اس سے حد ساقط کردیا، اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ جب حد میں ''لعل'' (شاید) اور ''عسی'' (امید کہ) کے الفاظ ہوں تو حد ساقط ہوگی، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے سوال کیا جائے گا اور اس سے سوال کرنا واجب نہیں ہے۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی عورت میں حمل کے ظاہر ہونے سے جس کا کوئی شوہر نہ ہو حد زنا ثابت ہوجائے گی اور اس پر حد لگائی جائے گی اور اس پر اس کا دعویٰ غصب ایسے قرینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا جس سے اس کے دعویٰ کی تائید ہو، لیکن اگر ایسا قرینہ ہو جو اس کی تصدیق کرے تو اس کا دعوی قبول کیا جائے گا اور حد نہیں لگائی جائے گی، جیسے وہ اس (مرد) سے فریاد کرتی ہوئی آئے، یا باکرہ وطی کے بعد آ کر دعوی کرے، اور اسی طرح اس کا یہ دعوی نہیں قبول کیا جائے گا کہ یہ حمل اس منی کی وجہ سے ہے جو اس کی شرمگاہ میں حمام میں داخل ہوگیا تھا، اور نہ یہ کہ یہ جنات کی وطی کی وجہ سے ہے، الا یہ کہ کوئی قرینہ ہو جیسے اس کا عذراء (باکرہ) ہونا، اور یہ عفت وعصمت والی ہو۔ اور شوہر سے مراد ایسا شوہر ہے جس کی طرف حمل کی نسبت کی جاسکے، لہذا اس سے مجبوب (جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو) اور چھوٹا بچہ نکل جائے گا، یا وہ عقد (نکاح) سے چھ ماہ کی مدت سے کم میں مکمل بچہ جنے تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور بے شوہر والی عورت کی مثل وہ باندی ہے جس کا آقا اس سے وطی کا انکار کرے تو اس پر حد لگائی جائے گی (۱)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۶ المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۶/ ۹۹، عالم الکتب۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹

ب-لعان:

۴۱-مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لعان کے ذریعہ حد زنا ثابت ہوگی، اگر شوہر لعان کرے اور عورت اس سے انکار کرے، تو اس وقت اس پر حد زنا ثابت ہوگی اور اس پر حد لگائی جائے گی، لیکن اگر وہ عورت لعان کرلے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر عورت لعان سے باز رہے تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا زنا ثابت نہیں ہوا، اور اس لئے بھی کہ حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور حاکم اسے قید کردے گا یہاں تک کہ وہ عورت لعان کرے یا اس کی تصدیق کرے[1]، اور اس کی تفصیل ''لعان'' کی اصطلاح میں ہے۔

حدزنا قائم کرنا:

الف-کون شخص حد زنا قائم کرے گا:

۴۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد شخص پر امام یا اس کے نائب کے علاوہ کوئی دوسرا حد زنا قائم نہیں کرے گا، اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود'' فقرہ/ ۳۶، الموسوعہ ۱۷/ ۱۴۴ میں گذرچکی ہے۔

ب-حد کا علانیہ ہونا:

۴۳-جمہور فقہاء نے اس کو مستحب قرار دیا ہے کہ حد زنا کا نفاذ ایک جماعت کی موجودگی میں ہو۔ مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے: ان کی کم سے کم تعداد چار ہے، کیونکہ حدود سے مقصود زجر ہے اور یہ (لوگوں کی) موجودگی کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔

اور حنابلہ نے ایک جماعت کی موجودگی کو واجب قرار دیا ہے تاکہ وہ حد زنا کا مشاہدہ کرے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ''[2] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)۔

ج-حد جاری کرنے کی کیفیت:

۴۴-کوڑے لگائے جانے کی کیفیت اور ان اعضاء کا بیان جن پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، اور اس کا بیان کہ جب محدود ایسا بیمار ہو کہ اس کی شفایابی کی امید نہ ہو یا ضعیف ہو جو کوڑے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو گذرچکا ہے[3] اور اس کی تفصیل اصطلاح ''جلد'' فقرہ/ ۱۲، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۵/ ۲۴۷ میں ہے۔

اسی طرح رجم کی کیفیت کی تفصیل اصطلاح ''رجم'' میں ہے، پھر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رجم میں پتھر متوسط ہو (ہتھیلی کی طرح یعنی مٹھی بھر ہو)، لہذا مناسب نہیں ہے کہ ایسے بڑے پتھروں سے سنگسار کیا جائے جو اسے فوراً ختم کردے (یعنی اسے فوراً مارڈالے) کہ عبرت ناک سزا دینا جو مقصود ہے فوت ہوجائے گا، اور نہ چھوٹے پتھروں سے تاکہ اسے سزا دینا طویل نہ ہو، مالکیہ نے کہا ہے کہ خاص

= دارالفکر، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۰، المکتبۃ الإسلامیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۹۳ المکتب الاسلامی ۱۹۶۱ء، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۱۰ مکتبۃ الریاض۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۶ دارالفکر، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۷ دارالعلم للملایین ۱۹۷۹ء، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳ مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۸ عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۴۰۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۰، ۶۱ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۷ دارالفکر، القوانین الفقہیہ ۳۸۵ دارالعلم للملایین ۱۹۷۹ء، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۹ المکتب الإسلامی، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۳ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۸۴، عالم الکتب ۱۹۸۳ء، المغنی ۸/ ۱۷۰، مکتبۃ الریاض۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۸ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴۷ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۴ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۲، عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

طور پر ان اعضاء پر رجم کیا جائے گا جو قتل کرنے کے مقامات ہیں یعنی پشت وغیرہ، ناف سے اوپر تک، البتہ چہرے اور شرمگاہ کو بچایا جائے گا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سنگسار کرنے والا چہرے کو اس کے شرف کی وجہ سے بچائے گا اور یہی شافعیہ میں سے بعض متاخرین کے نزدیک مختار ہے۔

رہا سنگسار کرنے والوں کے کھڑے ہونے کا طریقہ تو حنفیہ نے کہا ہے: مناسب یہ ہے کہ لوگ رجم کے وقت نماز کی صفوں کی طرح صف لگائیں، جب جب کوئی قوم سنگسار کرلے تو پیچھے ہٹ جائے اور دوسری قوم آگے بڑھے اور رجم کرے۔ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر حد بینہ کے ذریعہ ثابت ہو تو مسنون یہ ہے کہ لوگ رجم کئے جانے والے شخص کے اردگرد ہر جانب سے دائرہ کی طرح گھیر لیں، کیونکہ اسے بھاگنے کا موقع دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر اس کا زنا اقرار کے ذریعہ ثابت ہو تو یہ اس صورت میں مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بھاگ جائے تو اسے چھوڑ دیا جائے اور اس پر حد مکمل نہیں کی جائے، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ لوگ اسے گھیر لیں گے [1]۔

حد زنا کو ساقط کرنے والے اسباب:

۴۵ - شبہ کی وجہ سے حد زنا کے ساقط ہونے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط کی جاتی ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ادرءوا الحدود بالشبهات"** [1] (شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردیا کرو)۔

اور شبہ پر بحث فقرہ/ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح اقرار سے رجوع کی وجہ سے حد زنا کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر اس کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو، اور اس کی تفصیل اصطلاح "حدود" فقرہ/ ۱۴، الموسوعۃ ۱۷/ ...... میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح حد زنا چاروں گواہ یا ان میں سے بعض کے رجوع کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں ہے۔

۴۶ - دو زنا کرنے والوں میں سے ایک دوسرے کو جو زنا کا اقرار کرنے والا ہے جھٹلائے تو بھی حد ساقط ہوجائے گی، یعنی حد صرف تکذیب کرنے والے سے ساقط ہوجائے گی اقرار کرنے والے سے ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر حد ہوگی، اس لئے کہ اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا۔

اور اگر کسی خاص معینہ عورت کے ساتھ زنا کا اقرار کرے اور وہ اس کو جھٹلائے تو اقرار کرنے والے سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس عورت پر بھی حد نہیں ہوگی اگر وہ خاموش رہا، اس سے اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا جائے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اقرار کرنے والے سے بھی حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ انکار کرنے والے سے حد ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ اس سے حد کو ساقط کرنے والی دلیل موجود ہے، لہذا اقرار کرنے والے کے حق میں بھی شبہ پیدا ہوجائے گا، کیونکہ زنا ایک ہی فعل ہے جو دونوں کے ذریعہ پورا ہوتا ہے۔ لہذا جب اس میں شبہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۰ دار الفکر، القوانین الفقہیہ / ۳۸۵ دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۹ المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۳ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۸۴، ۹۰ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ ۱۴ میں گذر چکی ہے۔

پیدا ہوگیا تو دونوں کی طرف متعدی ہوگا، کیونکہ اس نے مطلق زنا کا اقرار نہیں کیا ہے، بلکہ اس سے زنا کا اقرار کیا جس سے شریعت نے حد کو ساقط کردیا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مطلق اقرار کرے اور کہے کہ میں نے زنا کیا ہے (تو اس پر حد ہوگی)، اس لئے کہ ایسی صورت میں کوئی ایسا شرعی سبب موجود نہیں ہے جو اسے ساقط کرے [1] اور جمہور فقہاء کے نزدیک بکارت کا باقی رہنا حد زنا کو ساقط کرنے والا ہے، لہذا اگر گواہ کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دیں پھر ظاہر ہو کہ وہ باکرہ ہے تو بکارت کے باقی رہنے کے شبہ کی وجہ سے حد جاری نہیں کی جائے گی، اور حد شبہات کی وجہ سے ساقط کی جاتی ہے، کیونکہ اس کے حال سے ظاہر یہ ہے کہ اس کے ساتھ وطی نہیں کی گئی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے باکرہ ہونے کے لئے ایک عورت کی شہادت کافی ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک چار عورتوں یا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے [2]۔

۷۴- اگر دو زنا کرنے والوں میں سے ایک زوجیت کا دعوی کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً مرد اقرار کرے کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، یہاں تک کہ اس کے اقرار سے حد ثابت ہوجائے، اور عورت کہے: بلکہ اس نے مجھ سے شادی کرلی ہے، یا اسی طرح عورت کسی مرد سے زنا کا اقرار کرے، اور وہ مرد کہے: بلکہ میں نے اس سے نکاح کرلیا ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی پر بھی حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ دعوی نکاح میں سچائی کا احتمال ہے اور نکاح طرفین کے ذریعہ قائم ہوتا ہے تو شبہ پیدا ہوگیا۔ پھر جب حد ساقط ہوجائے گی تو شرمگاہ کی عزت کی تعظیم کے پیش نظر مہر واجب ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب اس صورت میں یہ ہے کہ نکاح پر بینہ پیش کرنا واجب ہوگا، لہذا اگر عورت کہے کہ میں نے اس مرد کے ساتھ زنا کیا ہے، اور وہ اس سے وطی کا اقرار کرے اور دعوی کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور عورت اس کو جھٹلائے اور اس کے پاس نکاح پر کوئی ثبوت نہ ہو تو ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، عورت کی حد تو ظاہر ہے، اس لئے کہ اس نے زنا کا اقرار کیا ہے، اور مرد کی حد اس لئے کہ عورت نے نکاح کے بارے میں اس کی موافقت نہیں کی اور اصل مباح کرنے والے سبب کا نہ ہونا ہے۔ دسوقی نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ دونوں باہر سے آئے ہوں اور اگرچہ شہرت ہوگئی ہو، اور اسی کے مثل یہ صورت ہے جبکہ مرد کسی عورت سے وطی کا دعوی کرے اور یہ بھی دعوی کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور عورت اور اس کا ولی نکاح کے بارے میں اس کی تصدیق کریں، اور جب ان دونوں سے بینہ طلب کیا جائے تو دونوں کہیں کہ ہم نے نکاح کیا اور ہم نے گواہ نہیں بنایا اور ہم اب گواہ بنارہے ہیں، (اور حال یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ مشہور نہیں ہوا جو گواہ بنانے کے قائم مقام ہوتا ہے) تو زوجین پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں نے بغیر گواہ بنائے دخول کیا ہے۔

اور اسی طرح اگر کوئی مرد اور کوئی عورت کسی گھر یا راستہ میں پائے جائیں (اور حال یہ ہو کہ دونوں باہر سے نہ آئے ہوں)، اور دونوں وطی کا اقرار کریں اور نکاح اور اس پر گواہ بنانے کا دعوی کریں، لیکن دونوں کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہ ہو اور نہ نکاح کا معاملہ مشہور ہو جو ثبوت کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ان دونوں پر حد جاری کی جائے گی، کیونکہ اصل وطی کو مباح کرنے والے سبب کا نہ ہونا ہے، اور اگر شہرت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۷ دار إحیاء التراث العربی، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۲، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۹۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۶۵ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۹ دار الفکر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/ ۱۰۱ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

حاصل ہوگئی ہو یا دونوں باہر سے آئے ہوں، تو ان دونوں کا قول قابل قبول ہوگا اور ان پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں نے عرف کے خلاف کسی چیز کا دعوی نہیں کیا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف اقرار کرنے والے پر حد زنا واجب ہوگی، اس شخص پر نہیں جس نے زوجیت کا دعوی کیا کہ اس پر حد جاری نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ اس کا دعوی ایسا شبہ ہے جو اس سے حد کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس لئے کہ اس کے سچے ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**"[1] (جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو ساقط کیا کرو، پس اگر اس کے لئے مخرج ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا میں غلطی کرنے سے زیادہ بہتر ہے)، لہذا اگر عورت اقرار کرے کہ اس مرد نے اس کے ساتھ اس کی رضا مندی سے زنا کیا اور وہ اس کی حرمت سے واقف تھی تو صرف عورت پر حد لگائی جائے گی، اور اس کے لئے مہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے اقرار پر اس سے مواخذہ ہوگا۔

اور شافعیہ نے اقرار کرنے والے پر حد قذف واجب کیا ہے، لہذا اگر کہے: میں نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، اور وہ عورت کہے: اس نے مجھ سے شادی کی تھی، تو وہ زنا کا اقرار کرنے والا اور اس پر تہمت لگانے والا قرار پائے گا، تو اس پر حد زنا اور حد قذف لازم ہوگی[2]۔

اور امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ملک نکاح یا ملک یمین کا پیش آ جانا حد زنا کو ساقط کرنے والا ہے، اس طور پر کہ کسی عورت سے زنا کرے، پھر اس سے نکاح کر لے یا کسی باندی سے زنا کرے، پھر اسے خرید لے (اور یہ امام صاحب سے تین روایات میں سے ایک روایت ہے)، اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ استمتاع کے حق میں شوہر کی مملوک ہو جاتی ہے، لہذا محل مملوک سے فائدہ اٹھانا حاصل ہوگا، تو شبہ پیدا ہو جائے گا، جیسے چور اگر چوری کئے ہوئے مال کا مالک بن جائے، اور امام ابوحنیفہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ حد ساقط نہیں ہوگی اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اور یہی حنفیہ کا راجح مذہب ہے، اور یہ اس لئے کہ وطی خالص زنا کے طور پر ہوگی، کیونکہ وہ غیر مملوک محل میں پائی گئی ہے، لہذا اس کی وجہ سے حد واجب ہوگی، اور پیش آنے والی ملکیت اس کو ساقط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، کیونکہ وہ اپنے ثبوت کی حالت پر منحصر ہے، اس لئے کہ ملکیت نکاح اور خریداری کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک فی الحال پایا جائے گا، لہذا اس کے ذریعہ ثابت ہونے والی ملکیت وطی کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوگی، پس وطی ملکیت سے خالی باقی رہ جائے گی تو حد کے لئے خالص زنا باقی رہ جائے گا، اس کے برخلاف چوری کرنے والا ہے اگر وہ چرائے ہوئے مال کا مالک بن جائے، کیونکہ اس جگہ ساقط کرنے والا پایا گیا اور وہ مقدمہ دائر کرنے کی ولایت کا باطل ہونا ہے، اس لئے کہ مقدمہ دائر کرنا اس جگہ شرط ہے، اور جس کا مال چوری ہوا ہے وہ چوری شدہ مال میں فریق بننے سے نکل جائے گا، اس لئے دونوں میں فرق ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "**ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم**......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۳۳ الحلبی) نے کی ہے۔
اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۵۶ طبع شركة الطباعة الفنيه) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۵۳، حاشية الدسوقی ۴/ ۳۲۴، شرح الزرقانی علی مختصر = خلیل ۸/ ۸۵ دار الفکر ۱۹۷۸ء، مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۷، دار الفکر ۱۹۷۸ء شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۲ المکتبۃ الإسلامیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۸۵، المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء، کشاف القناع ۶/ ۹۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اور تیسری روایت حسن کی امام ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ خریداری کا پیش آنا حد کو ساقط کرے گا اور نکاح کا پیش آنا ساقط نہیں کرے گا، اور حسن کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شرمگاہ نکاح کے ذریعہ شوہر کی مملوک نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شبہ میں وطی کی جائے تو تاوان عورت کا ہوتا ہے اور تاوان شرمگاہ کا بدل ہے، اور بدل اس کے لئے ہوتا ہے جو مبدل کا مالک ہو، لہذا منافع بضع کا حاصل کرنا اس کے محل مملوک میں نہیں پایا گیا، لہذا شبہ پیدا نہیں کرے گا، اور باندی کی شرمگاہ خریداری کے ذریعہ آقا کی مملوک ہوجاتی ہے، کیا ایسا نہیں کہ اگر اس کے ساتھ شبہ میں وطی کی جائے تو تاوان آقا کے لئے ہوگا تو فائدہ اٹھانا اس کے محل مملوک سے پایا جائے گا، لہذا شبہ پیدا ہوگا، تو چور کی طرح ہوجائے گا جبکہ وہ قضا کے بعد نفاذ سے قبل مال مسروق کا مالک ہوجائے[(۱)]۔

۴۸ - اسی طرح رجم کے سلسلے میں خاص طور پر حد زنا صرف حنفیہ کے نزدیک گواہوں کے مرنے یا ان کے غائب ہونے یا شہادت کے بعد ان کے بیمار ہوجانے یا ان کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، کیونکہ گواہوں کے ذریعہ شروع کرنا نفاذ حد کے جواز کی شرط ہے، اور موت کی وجہ سے یہ ایسا فوت ہوگیا کہ اس کی واپسی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، تو لامحالہ حد ساقط ہوجائے گی[(۲)]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح ''حدود'' فقرہ/ ۳۸، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۷/...... میں گذر چکی ہے۔

زنبور

دیکھئے: ''أطعمۃ''، ''میاہ''، ''معفوات''۔

زند

دیکھئے: ''جنایات''، ''دیات''۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۲ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۵، ۱۵۶، دار احیاء التراث العربی۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۲ دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۵ دار احیاء التراث العربی۔

زندقہ

تعریف:

۱- زندقہ کا معنی لغت میں تنگی ہے، اور ایک قول ہے کہ زندیق اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس نے اپنی ذات پر تنگی کرلی، اور التہذیب میں ہے: زندیق مشہور ہے، اور اس کا زندیق ہونا یہ ہے کہ وہ آخرت پر اور خالق کی وحدانیت پر ایمان نہیں رکھتا ہے، اور اس نے زندقہ اختیار کیا، اور اسم زندقہ ہے، ثعلب نے کہا ہے کہ عرب کے کلام میں زندیق کا لفظ نہیں ہے، اور عرب "زندق اور زندقی" صرف اس وقت کہتے ہیں جب کہ وہ زیادہ بخیل ہو، اور جب عرب اس معنی کا ارادہ کرتے ہیں جو عام لوگ کہتے ہیں تو کہتے ہیں: **ملحد، دَھری** (دال کے فتحہ کے ساتھ)، اور جب سن کا معنی مراد لیتے ہیں تو **دُھری** (دال کے ضمہ کے ساتھ) کہتے ہیں [۱]۔

اور زندقہ جمہور فقہاء کے نزدیک اسلام کا اظہار کرنا اور کفر کا چھپانا ہے، لہذا زندیق وہ شخص ہوگا جو اسلام کو ظاہر کرے اور کفر کو چھپائے۔ دسوقی نے کہا ہے کہ اسلام کے دور اول میں اسی کو منافق کہا جاتا تھا اور فقہاء اسے زندیق کہتے ہیں۔

حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک زندقہ کسی دین کے نہ اختیار کرنے کا نام ہے یا یہ زمانے کے باقی رہنے کا قائل ہونا ہے اور اس اعتقاد کا نام ہے کہ اموال اور عورتیں مشترک ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ردۃ:

۲- لغت میں ارتداد کا معنی پلٹنا اور لوٹنا ہے، اور اسم ردۃ ہے۔

اور ردۃ کا اصطلاحی معنی مسلمان کا اپنے دین سے پھر جانا ہے [۱]۔

اور ردہ اور زندقہ کے مابین عموم اور خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے، دونوں مرتد میں جمع ہوتے ہیں اگر وہ اپنے کفر کو چھپائے اور اسلام کا اظہار کرے اور مرتد تنہا ہوگا اگر وہ علانیہ ارتداد اختیار کرے اور زندیق تنہا ہوگا اگر اس سے قبل اس کا اسلام صحیح نہ ہو۔

ب- الحاد:

۳- لغت میں الحاد کا معنی میلان ہے، ابن السکیت نے کہا ہے کہ ملحد وہ ہے جو حق سے انحراف کرنے والا اور اس میں اس چیز کو داخل کرنے والا ہو جو اس میں سے نہ ہو، کہا جاتا ہے: "**ألحد فی الدین ولحد**"، یعنی وہ اس سے منحرف ہوا (بے دینی اختیار کیا) [۲]۔

اور ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ ملحد وہ شخص ہے جو اسلامی شریعت کو چھوڑ کر کفر کی کسی قسم کی طرف منحرف ہوجائے، "**ألحد فی الدین**" سے ماخوذ ہے، یعنی بے دین ہوا اور منحرف ہوا، اس میں ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کا اور خالق تعالی کے وجود کا اعتراف کرنا شرط نہیں ہے، اور نہ کفر کا چھپانا شرط ہے، پس ملحد کفر کی جماعتوں میں سے سب سے وسیع مفہوم رکھتا ہے، لہذا وہ عام ہے [۳]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، کشاف القناع ۱۷۷/۶۔

(۲) ابن عابدین ۲۹۲/۳، ۲۹۶، الدسوقی ۳۰۶/۴، القلیوبی ۱۴۸/۳، ۴/

= ۱۷۷، کشاف القناع ۱۷۷/۶۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲۸۳/۳، الدسوقی ۳۰۱/۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۲۹۶/۳۔

ج-نفاق:

۴- نفاق: منافق کا فعل ہے، اور نفاق: ایک طرف سے اسلام میں داخل ہونا اور دوسری طرف سے اس سے نکل جانا ہے، (یہ) "نافقاء الیربوع" (جنگلی چوہے کا سوراخ میں داخل ہونا) سے مشتق ہے، اور "قد نافق منافقة و نفاقا" (یعنی دل میں کفر چھپا کر زبان سے ایمان ظاہر کرنا)، اور یہ اسلامی اسم ہے، عرب اسے اس کے معنی مخصوص کے ساتھ نہیں جانتے تھے اور یہ وہ شخص ہے جو اپنے کفر کو چھپاتا ہے اور اپنے ایمان کو ظاہر کرتا ہے، اگرچہ اس کی اصل لغت میں معروف تھی[1]۔

اور فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال معنی لغوی سے الگ نہیں ہے[2]۔

ابن عابدین نے کہا ہے: زندیق، منافق، دھریہ اور ملحد کے درمیان کفر کے چھپانے میں مشترک ہونے کے ساتھ فرق یہ ہے کہ منافق ہمارے نبی ﷺ کی نبوت کا معترف نہیں ہوتا ہے، اور اسی طرح دھریہ ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ حوادث (واقعات) کو خالق مختار سبحانہ وتعالی کی طرف منسوب کرنے سے انکار کرتا ہے، اور ملحد وہ شخص ہے جو اسلامی شریعت سے کفر کی کسی قسم کی طرف پھر جائے، "ألحد فی الدین" سے ماخوذ ہے یعنی بے دین ہوا اور منحرف ہوا، اس میں ہمارے نبی ﷺ کی نبوت اور نہ ہی خالق تعالی کے وجود کا اعتراف شرط ہے، اور اس سے بھی وہ جدا ہوجاتا ہے، اسی طرح اس میں کفر کو چھپانا شرط نہیں ہے اور اس سے وہ منافق سے جدا ہوجائے گا، اور نہ پہلے سے اسلام کا ہونا شرط ہے، اور اس سے دہریہ مرتد سے الگ ہوگیا، پس ملحد کفر کے فرقوں میں تعریف کے اعتبار سے زیادہ وسیع ہے، یعنی وہ سب سے عام ہے[1]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ۔

(۲) الدسوقی ۴/۳۰۶۔

زندقہ سے متعلق احکام:

زندقہ اختیار کرنے والے شخص کے کفر کا حکم:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زندقہ کفر ہے، لہذا جو شخص مسلمان ہو، پھر زندیق ہوجائے، اس طرح کہ وہ کفر کو چھپانے لگے اور اسلام کو ظاہر کرنے لگے، یا وہ ایسا ہوجائے کہ کسی دین کو نہ اپنائے تو اسے کافر مانا جائے گا، البتہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے اور اس کی توبہ قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کا بیان حسب ذیل ہے:

جو اس پر اطلاع پانے اور اس کے زندقہ کے علم سے قبل توبہ کرلے، اور جو شخص توبہ سے قبل پکڑا جائے، ان دونوں کے درمیان حنفیہ اور مالکیہ نے فرق کیا ہے، چنانچہ جو شخص زندیق ہو، پھر اللہ تعالی سے توبہ کرلے اور اپنے زندقہ سے رجوع کرلے، اور وہ اپنی بددینی کے مشہور ہونے سے پہلے اپنی توبہ کا اعلان کرتا ہوا آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہی مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کی ایک روایت ہے، چنانچہ صاحب الدر المختار نے خانیہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ اگر زندیق توبہ کرنے کے بعد پکڑا جائے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور حنفیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اسے قتل کردیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اور اگر توبہ کرنے سے قبل اس پر اطلاع پائی جائے اور اس کو حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اسے قتل کیا جائے گا، اور اس کی حالت کے علم کا طریقہ یا تو اس کا اعتراف کرنا ہے یا اس کے خلاف کچھ لوگوں کا شہادت دینا ہے، یا یہ کہ وہ اپنی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۹۶۔

حالت کی اس شخص کو آہستگی سے خبر دے جو اس کے نزدیک معتمد ہو۔

اور اس کی توبہ کے قبول ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف صرف دنیا کے حق میں ہے، رہا **فیما بینه و بین الله** تو اس کی توبہ بلا اختلاف قبول کی جائے گی [(۱)]۔

یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس پر اطلاع سے قبل اور اطلاع کے بعد توبہ کرنے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ خرقی کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ زندیق اگر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہی امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور یہی ابوبکر الخلال کے نزدیک مختار ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ امام احمد کے مذہب میں زیادہ بہتر ہے۔

اور یہ حضرت علی اور ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے، اور اس کے توبہ کے قبول ہونے اور اس کے قتل نہ کرنے کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْآ إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْلَهُمْ مَا قَدْسَلَفَ**" [(۲)] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا) اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله**" [(۳)] (پس جب وہ کریں گے تو مجھ سے اپنی جان و مال محفوظ کرلیں گے، مگر اسلام کے حق کی وجہ سے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)۔

اور روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے رازدارانہ انداز میں گفتگو کی یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے بلند آواز سے فرمایا کہ وہ آپ ﷺ سے ایک مسلمان کے قتل کی اجازت طلب کررہا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا وہ اس بات کی گواہی نہیں دے رہا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اس نے کہا: کیوں نہیں؟ لیکن اس کی گواہی معتبر نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا وہ نماز نہیں پڑھتا ہے؟ اس نے عرض کیا: کیوں نہیں، لیکن اس کی نماز کا اعتبار نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أولئک الذين نهاني الله عن قتلهم**" [(۱)] (یہ وہ لوگ ہیں جن کے قتل سے اللہ نے مجھے منع کیا ہے)، اسی طرح زندیق کی توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "**إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا**" [(۲)] (یقیناً منافق دوزخ کے سب سے نیچے طبقہ میں ہوں گے اور تو ان کا کوئی مددگار نہیں پائے گا البتہ جو لوگ توبہ کرلیں)۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ زندیق کی توبہ مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۰۶۔

(۲) سورۂ انفال / ۳۸۔

(۳) حدیث: "**فإذا فعلوا ذلک عصموا مني......**" یہ اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی ابتداء میں "**أمرت أن أقاتل الناس......**" ہے، اس کی روایت

= بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱، ۵۲، ۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "**أولئک الذين نهاني الله عن قتلهم**" کی روایت احمد (۵/ ۴۳۳ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۳/ ۳۶۷ طبع دار المعارف الإسلامیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عدیؓ سے کی ہے اور الفاظ بیہقی کے ہیں اور ابن حبان (۷/ ۵۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نساء / ۱۴۵، ۱۴۶۔

الَّذِيْنَ تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَ بَيَّنُوْا" [1] (البتہ جولوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں)، اور اس لئے بھی کہ خوف کے وقت توبہ کرنا عین زندقہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی طرف سے کوئی ایسی علامت ظاہر نہیں ہوتی ہے جس سے اس کا رجوع اور توبہ ظاہر ہو، کیونکہ وہ اسلام کو ظاہر کرنے والا اور کفر کو چھپانے والا تھا، اور جب اس پر واقفیت ہوئی تو توبہ ظاہر کیا، اور اس سے قبل جو تھا اس پر اضافہ نہیں کیا، اور وہ اسلام کا اظہار تھا [2]۔

زندیق کا مال اور اس کا وارث:

٦ - زندیق کی ملکیت اس کے مال سے زائل ہوجائے گی اور یہ زائل ہونا موقوف رہے گا، پس اگر اس پر اطلاع ہونے سے قبل مرجائے پھر اس کے بارے میں اس کا علم ہو یا تائب ہوکر آنے کے بعد مرے، یا اس پر مطلع ہونے اور اس کی توبہ کے بعد اس کی توبہ کے قبول نہ ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے (اس شخص کے نزدیک جو اس کا قائل ہے) تو اس کا مال اس کے وارث کا ہوگا، اور اگر اس کا معاملہ مشہور ہو اور توبہ نہ کرے اور اس کے بارے میں جو گواہی دی جائے اس کا انکار نہ کرے یہاں تک کہ قتل کیا جائے یا مرجائے، تو اس کا مال مسلمانوں کے بیت المال کا ہوگا [3]۔

اور یہ فی الجملہ ہے، نیز دیکھئے: "إرث" اور "ردۃ"۔

(١) سورۂ بقرہ/ ١٦٠۔

(٢) أسنی المطالب ٤/ ١٢٢، نہایۃ المحتاج ٧/ ٣٩٨، ٣٩٩، المغنی ٨/ ١٢٦، ١٢٧، کشاف القناع ٦/ ١٧٧۔

(٣) ابن عابدین ٣/ ٣٠٠، الدسوقی ٤/ ٣٠٦، کشاف القناع ٦/ ١٨٢۔

زنار

تعریف:

١ - "زنار" اور "زنارۃ" لغت میں اس (دھاگے) کو کہا جاتا ہے جسے مجوسی اور نصرانی اپنے بدن کے درمیانی حصے میں باندھتے ہیں [1]۔

اور اسی کے قریب وہ مفہوم ہے جسے فقہاء نے ذکر کیا ہے، چنانچہ "دسوقی" میں ہے: زنار وہ دھاگہ ہے جو مختلف رنگوں سے رنگا ہوا ہوتا ہے جسے ذمی اپنے بدن کے درمیانی حصے میں باندھتا ہے [2] اور "نہایۃ المحتاج" میں ہے: زنار وہ موٹا دھاگہ ہے جس میں (مختلف) رنگ ہوتے ہیں جسے ذمی اپنے درمیانی حصہ میں باندھتا ہے [3]۔ اور یہ کپڑے کے اوپر ہوتا ہے [4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - حزام (رسی):

٢ - حزام اس چیز کا نام ہے جس سے باندھا جاتا ہے، اور "احتزم الرجل وتحزم" اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی اپنے جسم کے درمیانی حصہ کو کسی رسی سے باندھ لے، نیز حزام بچے کے لئے بھی اس کے گہوارہ میں ہوتا ہے، اور حزام زین اور چوپائے کے لئے بھی ہوتا

(١) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: "زنر"۔

(٢) الدسوقی ٢/ ٢٠٤۔

(٣) نہایۃ المحتاج ٨/ ٩٧۔

(٤) ابن عابدین ٣/ ٢٧٣۔

ہے، اور ’’حزم الفرس‘‘ گھوڑے کو پٹی، پٹکا باندھنا، اور ’’أحزمه‘‘ گھوڑے کو لگام دینا (۱)۔

ب-نطاق (پٹکا، کمر بند):

۳- **المنطق، المنطقة** اور **النطاق**، ہر وہ چیز ہے جس سے کمر باندھی جائے، اور نطاق ازار کے مشابہ ہے، جس میں ازار بند ہوتا ہے، جس سے عورت کمر میں ٹپکا باندھتی ہے۔ اور ’’المحکم‘‘ میں ہے: نطاق ٹکڑا یا کپڑا ہے جسے عورت پہنتی ہے، پھر اپنی کمر کو رسی سے باندھ لیتی ہے، پھر اس کے اوپر والے حصہ کو نیچے والے حصہ پر گھٹنے تک چھوڑ دیتی ہے (۲)۔

ج-ہمیان (پٹی):

۴- **الھمیان**: وہ تھیلی ہے جس میں نفقہ رکھا جاتا ہے اور کمر میں باندھا جاتا ہے، اور ’’اللسان‘‘ میں ہے: **الھمیان** ’’**ھمیان الدراھم**‘‘ سے ماخوذ ہے یعنی وہ (پٹی) جس میں نفقہ رکھا جاتا ہے اور یہ پائجامے کے باندھنے کو بھی کہا جاتا ہے، اور منطقہ وہ ہے جس سے عورت اپنی کمر باندھتی ہے، یا تو ازار بند ہے یا دھاگہ ہے (۳)۔

زنار سے متعلق احکام:

اول: اہل ذمہ کا زنار کو اختیار کرنا:

۵- اہل ذمہ پر جن چیزوں کا اختیار کرنا واجب ہے ان میں ایسی علامات کا اظہار کرنا بھی ہے جن سے ان کی پہچان ہو سکے، اور انہیں اس حال میں نہیں چھوڑا جائے گا کہ وہ اپنے لباس اور شکل وصورت میں مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں تا کہ ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ نہ کیا جائے۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ ذمی کو اپنے بدن کے درمیانی حصے میں کپڑوں سے اوپر زنار باندھنے کا حکم دیا جائے گا تا کہ یہ اس کے لئے ممتاز کرنے والی علامت ہو، اور اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ نہ کیا جائے۔

اسی طرح عورت بھی اس کو اختیار کرے گی، اور اسے وہ اپنے ازار کے نیچے باندھے گی اس طرح کہ اس کا کچھ حصہ ظاہر ہو، ورنہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اور اہل ذمہ میں سے جو مخالفت کرے اور زنار کے حکم کے بعد اسے چھوڑ دے تو اسکی تعزیر کی جائے گی (۱)۔

دوم-مسلمان کا زنار باندھنا:

۶- مسلمان پر اپنی کمر میں اس ہیئت پر زنار باندھنا حرام ہے جس ہیئت میں اہل ذمہ کے لئے لازم ہے، کیونکہ یہ ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ: ’’**من تشبه بقوم فهو منهم**‘‘ (۲) (جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے گا تو وہ ان میں سے ہوگا) اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنی کمر میں اس ہیئت کے مطابق زنار باندھے جو اہل ذمہ کے لئے لازم ہے تو اس کی تکفیر

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، ۲۷۴، فتح القدیر ۵/ ۳۰۲، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳/ ۵۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۲۴۔

(۲) حدیث: ’’من تشبه بقوم فهو منهم‘‘ کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد کو ابن تیمیہ نے اقتضاء الصراط المستقیم (۱/ ۲۴۶ طبع مکتبۃ الرشد) میں بہتر کہا ہے۔

نہیں کی جائے گی، بلکہ وہ اس کی وجہ سے تمام گناہوں کی طرح صرف گنہ گار ہوگا، اس طور پر کہ کفار کی ہیئت اختیار کرنا اس پر حرام ہے (1)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے جیسا کہ "بزازیہ" میں مذکور ہے: اگر امام فاسق کو نصیحت کرے اور اسے توبہ کی ترغیب دے، اس کے جواب میں وہ کہے کہ آج سے میں اپنے سر پر مجوس کی ٹوپی رکھوں گا، اور یہ ان کی خاص علامت ہو (تو اس کی وجہ سے) تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس طرح کی ٹوپی رکھنا زنار باندھنے کی طرح کفر کی علامت ہے۔

اور جو زنار باندھے اور دار الحرب میں داخل ہوجائے وہ کافر قرار پائے گا، استروشنی نے کہا ہے کہ: اگر یہ قیدی کو چھڑانے کے لئے کرے گا تو کافر نہیں ہوگا، اور اگر تجارت کے لئے داخل ہو تو کافر ہوجائے گا، اور جو شخص اپنی کمر میں رسی باندھ لے اور کہے: یہ زنار ہے وہ کافر قرار نہیں پائے گا، اور اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ یہ کفر کی صراحت کرنا ہے (2)۔

اور مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ دردیر نے کہا ہے: ارتداد کی علامات میں سے ایسے فعل کا صادر ہونا ہے جو کفر کا تقاضہ کرتا ہے جیسے زنار باندھنا، اور اس سے مراد کافر کا خاص پہناوا ہے یعنی اگر اسے محبوب جانکر اور اس کے لوگوں کی طرف مائل ہوکر کرے، لیکن اگر اسے لہو ولعب کے طور پر پہنے تو حرام ہوگا کفر نہیں ہوگا، دسوقی نے کہا: اگر اسے پسند کرکے کرے تو وہ کافر ہوجائے گا، چاہے اس کے ساتھ گرجا گھر وغیرہ جائے یا نہ جائے، اور چاہے بلاد اسلام میں کرے یا ان کے ملک میں کرے، پس ارتداد کے سلسلے میں دارومدار اس کے فعل پر ہے جبکہ اس میں محبت کا پہلو ہو اور اس کے لوگوں کی طرف میلان کے ساتھ ہو جیسا کہ بنانی میں ابن مرزوق کے حوالہ سے نقل کیا ہے، لیکن

(1) مغنی المحتاج ۴/۱۳۶، أسنی المطالب ۴/۱۱۹، کشاف القناع ۳/۱۲۸، ۶/۱۶۹۔

(2) الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۳۳۱، ۳۳۲۔

زرقانی نے اس کے ساتھ گرجا گھر جانے اور اسے بلاد اسلام میں کرنے کی قید لگائی ہے۔

دسوقی نے کہا: اگر اسے کسی ضرورت کی وجہ سے کرے جیسے ان کے پاس قیدی ہو جو ان کے کپڑوں کے استعمال کے لئے مجبور ہو، تو اس پر حرام نہیں ہوگا، ارتداد تو دور کی بات ہے جیسا کہ ابن مرزوق نے کہا ہے (1)۔

(1) الشرح الکبیر اور اس پر حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۰۱۔

زوائد

دیکھئے: "زیادۃ"۔

زواج

دیکھئے: "نکاح"۔

زوال

تعریف:

۱- زوال کا معنی لغت میں: حرکت، ختم ہونا، تبدیل ہوجانا، اورنیست ونابود ہونا ہے، اور "زال الشيء عن مكانه" (چیز اپنی جگہ سے ہٹ گئی)، اور "أزاله غيره" (دوسرے نے اسے ہٹادیا)۔ اورکہا جاتا ہے: "رأيت شبحا ثم زال" (میں نے ایک پرچھائیں دیکھی پھر زائل ہوگئی) یعنی چلی گئی، اور زوائل: ستاروں کو کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مشرق سے نکلتے ہیں۔ اور زوال: سورج کا زوال، اورحکومت کا زوال وغیرہ ہے جو اپنی حالت سے بدل جائے۔ اور "زالت الشمس عن كبد السماء" (بیچ آسمان سے سورج ڈھل گیا)، اور "زال الظل" [1] (سایہ ڈھل گیا)۔

اوراس کا شرعی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

زوال سے متعلق احکام کتب فقہ کے متعدد مقامات میں ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-نمازظہر کا وقت:

۲- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نماز ظہر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب سورج بیچ آسمان سے ڈھل جائے، اور یہ سورج کا بیچ آسمان سے مغرب کی جانب مائل ہونا ہے۔ لہٰذا اگر نمازی زوال کے ظاہر ہونے سے قبل تکبیر شروع کرے، پھر تکبیر کے بعد یا اس کے درمیان میں زوال ظاہر ہوجائے تو ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

سایہ کا کم ہونا ختم ہوجائے اور وہ بڑھ جائے تو زوال ہونا معلوم ہوجائے گا، کیونکہ جب سورج طلوع ہوتا ہے (تو) ہر ایک بلند چیز کے لئے لمبا سایہ مغرب کی جانب ہوتا ہے، پھر جیسے جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے سایہ کم ہوتا جاتا ہے، پھر جب سورج بیچ آسمان تک پہنچتا ہے (اور یہ استواء اورنصف نہار کی حالت ہے) تو سایہ کا کم ہونا رک جاتا ہے اور موقوف ہوجاتا ہے، پھر جب سایہ دوسری طرف تھوڑا زیادہ ہوجائے تو اس سے زوال کا علم ہوگا۔

نووی نے کہا ہے کہ اگر تم سورج کے زوال کو پہچاننا چاہو تو چھڑی وغیرہ دھوپ میں برابر زمین پر گاڑدو، اوراس کے سایہ کے کنارے پر نشان لگادو پھر اسے دیکھتے رہو، اگر سایہ کم ہو تو جان لو کہ سورج نہیں ڈھلا، اور برابر اس کو دیکھتے رہو یہاں تک کہ وہ بڑھ جائے تو جب بڑھ جائے تو زوال کو جان لو۔

سایہ کی وہ مقدار جس پر سورج ڈھلتا ہے زمان ومکان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں الگ الگ ہوتی ہے، پس زوال کے وقت کم سے کم سایہ گرمی میں دن کے انتہائی طویل ہونے کے وقت ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ طویل سایہ سردی میں دن کے انتہائی چھوٹا ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اور رہا جگہوں کی بہ نسبت تو جیسے جیسے جگہ خط استواء سے قریب ہوگی زوال کے وقت سایہ کم ہوگا۔

اوراس کی دلیل کہ ظہر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جبکہ سورج ڈھل جائے، وہ حدیث ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل**

(۱) لسان العرب مادہ: "زول"، المجموع للنووی ۳/ ۲۴۔

الشراک ، ثم صلی العصر حین کان ظل کل شيء مثل ظله"(جبرئیل نے بیت اللہ کے پاس میری دو بار امامت فرمائی ان میں پہلی بار نماز ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ تسمہ کے مثل تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا)، پھر آپ علیہ السلام نے فرمایا: "وصلی المرة الثانیة الظهر حین کان ظل کل شئ مثله لوقت العصر بالأمس"(اور دوسری بار ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل تھا، گذشتہ روز کے عصر کے وقت کے مطابق)، اور آپ علیہ السلام نے فرمایا: "ثم التفت إلي جبریل فقال: یا محمد، هذا وقت الأنبیاء من قبلک، والوقت فیما بین هذین الوقتین"[1] (پھر جبرئیل میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے محمد، یہ آپ سے قبل انبیاء کا وقت تھا اور (نماز کا) وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح: "أوقات الصلاة" میں ہے۔

ب-زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کا حکم:

۳- زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پورے دن میں روزہ دار کے لئے مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی زوال سے پہلے اور زوال کے بعد، اس لئے کہ مسواک کی فضیلت کے بارے میں کثرت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں[2]۔

اور شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ زوال کے بعد روزہ دار کے لئے مسواک کرنا مکروہ ہے، چاہے مسواک خشک ہو یا تازہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ "لخلوف فم الصائم أطیب عند الله من ریح المسک"[1] (روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے)۔ اور بو اکثر زوال کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے[2]۔

اور تفصیل اصطلاح: "سواک" اور "صیام" میں ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/۱۲۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۲، مغنی المحتاج ۱/۱۲۱، المجموع للنووی ۳/۱۸، کشاف القناع ۱/۲۴۹۔

اور حدیث: "أمني جبریل عند البیت مرتین......" کی روایت ترمذی (۲۷۹/۲، ۲۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البدائع ۱/۱۹، الفواکہ الدوانی ۱/۳۵۷۔

(۱) حدیث: "لخلوف فم الصائم أطیب عند الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع ۱/۲۷۵، ۲۷۹، کشاف القناع ۱/۷۲۔

زوج

تعریف:

۱- زوج لغت میں: وہ فرد ہے جس کا ساتھی ہو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثٰى" [۱] (اور یہ کہ اسی نے نر و مادہ دونوں جنسوں کو پیدا کیا ہے)، ان میں سے ہر ایک دوسرے کا جوڑا ہے، مرد عورت کا جوڑا ہے اور عورت اس کی جوڑی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ" [۲] (اپنی بیوی کو اپنی (زوجیت میں) رہنے دے)۔

نیز کہا جاتا ہے یہ اس کی زوجہ (بیوی) ہے، راغب نے کہا ہے کہ یہ گھٹیا زبان ہے۔ اور دو کو زوج نہیں کہا جاتا ہے بلکہ "زوجان" کہا جاتا ہے، یہ ابن سیدہ کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ زوج فرد کے خلاف ہے، کہا جاتا ہے: فردٌ أو زوجٌ (طاق یا جوڑا) نیز کہا جاتا ہے: "خسا أو زكا" (الخسا کا معنی فرد اور الزکا کا معنی زوج ہے)، نیز کہا جاتا ہے: "شفع أو وتر" (جفت یا طاق)، لہذا ہر دو متصل چیزیں جو ہم جنس ہوں یا نقیض ہوں وہ دونوں زوج ہیں۔

اور حساب میں زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہوجائے [۳]۔

اور اصطلاح میں زوج عورت کا شوہر ہے۔

(۱) سورۂ نجم/ ۴۵۔
(۲) سورۂ احزاب/ ۳۷۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

بیوی پر شوہر کے حقوق:

الف- طاعت کا واجب ہونا:

۲- اللہ تعالی نے مرد کو عورت پر اس کے امور کی دیکھ ریکھ اور اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے نگراں بنایا ہے، جیسا کہ والیان مملکت رعیت کے نگراں ہوتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے مرد کو جسمانی اور عقلی خصوصیات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس پر مالی ذمہ داریاں واجب کی ہیں، اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" [۱] (مرد عورتوں کے سربراہ ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اور بیضاوی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ یعنی یہ عورتوں کی نگرانی کرتے ہیں، جیسا کہ والیان مملکت اپنی رعیت کی نگرانی کرتے ہیں، اور اس کی علت دو چیزوں کو قرار دیا ہے: ایک وہبی ہے اور ایک کسبی، چنانچہ فرمایا: "بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" [۲] (اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے)۔ اس لئے کہ اس نے مردوں کو عورتوں پر کمال عقل، حسن تدبیر اور قوت کی زیادتی میں فضیلت دے رکھی ہے، اور اس لئے کہ مردوں نے ان کے نکاح میں خرچ کیا ہے جیسے مہر اور نفقہ، لہذا مرد کو عورت پر اللہ کی نافرمانی کے علاوہ کاموں میں طاعت کا حق ہوگا [۳]۔

حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۲) آیت سابقہ کا جز۔
(۳) تفسیر البیضاوی، ابن کثیر، الطبری۔

"سألت النبي ﷺ :أي الناس أعظم حقا على المرأة؟ قال زوجها"[1] (میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ عورت پر سب سے زیادہ حق کس کا ہے؟ فرمایا: اس کے شوہر کا)۔ اور نبی ﷺ نے ارشادفرمایا :"لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لما جعل الله لهم عليهن من الحق"[2] (اگر میں کسی کوحکم دیتا کہ وہ کسی کوسجدہ کرے تو عورت کوحکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کوسجدہ کرے اس حق کی وجہ سے جو اللہ تعالی نے مردوں کے لئے ان پر رکھا ہے)۔

ب-شوہر کوانتفاع کی قدرت دینا:

۳- شوہر کا اس کی بیوی پر ایک حق یہ ہے کہ اسے انتفاع کی قدرت دے، لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور وہ جماع کی اہلیت رکھتی ہو اور شوہر (رخصتی کا) مطالبہ کرے تو عقد (نکاح) کی وجہ سے اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ اسے اس کا مہر معجّل ادا کردے اور اسے اپنی حالت کو درست کرنے کے لئے حسب عادت کچھ وقت یعنی دو تین دنوں کی مہلت دے اگر عورت اس کا مطالبہ کرے، کیونکہ یہ اس کی ضرورت ہے، اور اس لئے کہ یہ تھوڑی سی مدت ہے، اس جیسی مدت کے لئے عرف رائج ہے۔ اور نبی ﷺ نے ایک مرتبہ اپنے سفر سے مدینہ واپسی کے موقع پر فرمایا:"أمهلوا حتى تدخلوا ليلا-أی عشاء- لكي تمتشط الشعثة، وتستحد المغيبة"[1] (انہیں کچھ مہلت دو یعنی تم لوگ رات کو عشاء کے وقت گھروں میں جاؤ تاکہ پراگندہ بال والی عورت کنگھا کرلے اور جس کا شوہر غائب ہو وہ موئے زیر ناف صاف کرلے)، اور یہ صرف اس کی ذات کی درستگی کی خاطر ہے[2]۔

دیکھئے:" نکاح"۔

اور شوہر کو حق حاصل ہے کہ اپنی بیوی کو حیض اور نفاس کے غسل پر مجبور کرے، چاہے وہ مسلمان ہو یا کتابیہ، کیونکہ یہ اس استمتاع سے مانع ہے جو اس کا حق ہے، تو جو چیز اس کے حق کے لئے مانع ہوگی، اس کو دور کرنے کے لئے وہ اس پر جبر کرنے کا مالک ہوگا اور اسے مسلمان بالغ بیوی کو غسل جنابت پر مجبور کرنے کا حق ہوگا، رہی کتابیہ تو امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ مذکورہ وجہ سے اس کے لئے اسے غسل پر مجبور کرنا جائز نہیں ہوگا، اور جنابت کے سلسلے میں یہی ایک قول شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ہے[3]۔

ج-جس شخص کا (گھر میں) آنا شوہر کو ناپسند ہو، اس کو اجازت نہ دینا:

۴- شوہر کا اس کی بیوی پر ایک حق یہ ہے کہ اس کے گھر میں کسی ایسے شخص کو داخل نہیں ہونے دے جس کو وہ ناپسند کرتا ہو[4]، اس لئے کہ حدیث میں ہے:"فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم

---

(۱) حدیث عائشہؓ:"أي الناس أعظم حقا على المرأة......" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۸، ۳۰۹ طبع السعادة) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں ابوعتبہ ہے اور اس کو مسعر کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کی ہے اور اس کے بقیہ رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

(۲) حدیث:"لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۶، طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث:"أمهلوا حتى تدخلوا ليل......ا" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۹، المجموع ۱۱/ ۴۰۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۴۰۔

(۳) المدونہ ۱/ ۳۴۱، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۴) المغنی ۷/ ۱۹، المجموع ۱۶/ ۴۰۶۔

من تکرهون ولایأذن في بیوتکم لمن تکرهون"(۱) (پس تمہارا حق تمہاری بیویوں پر یہ ہے کہ تمہارے بستروں کو ایسے لوگوں سے نہیں روندوائیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو، اور تمہارے گھروں میں ایسے لوگوں کو آنے کی اجازت نہ دیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو)۔

د-شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا:

۵ - بیوی پر اس کے شوہر کا ایک حق یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے (۲) اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ایک خاتون نبی علیہ السلام کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا: "یا رسول الله! ما حق الزوج علی الزوجة؟ فقال: حقه علیها ألا تخرج من بیتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائکة السماء وملائکة الرحمة، وملائکة العذاب حتی ترجع" (۳) (اے اللہ کے رسول! شوہر کا حق بیوی پر کیا ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: شوہر کا حق اس پر یہ ہے کہ وہ اپنے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، اور اگر وہ (ایسا) کرے گی تو اس پر آسمان کے فرشتے، رحمت کے فرشتے اور عذاب کے فرشتے لعنت بھیجیں گے یہاں تک کہ وہ واپس آجائے)، اور فقہاء نے اس سلسلے میں یہ شرط لگائی ہے کہ گھر رہائش کے قابل ہو، اور اگر وہ رہائش کے لائق نہ ہو مثلاً اس پر اس مکان کے گرنے کا اندیشہ ہو، یا اس مکان کے مرافق (پاخانہ، باورچی خانہ، نل وغیرہ) نہ ہوں، تو اس کو اس سے نکلنے کی اجازت ہوگی۔ اور فقہاء نے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے عورت کے نکلنے کے جواز کے لئے چند اسباب ذکر کئے ہیں:

مثلاً: جب کوئی مسئلہ درپیش ہو اور شوہر فقیہ نہ ہو تو عورت کا علم کی مجلس کے لئے نکلنا۔

اور مثلاً: فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے نکلنا اگر کوئی محرم ملے جس کے ساتھ وہ نکلے، اور شوہر کو اسے اس سے روکنے کا حق نہیں ہے۔

اور تفصیل "نفقہ"، "حج" اور "نشوز" میں ہے۔

۶ - اور عورت کا اپنے والدین کی عیادت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کو اسے لنجے والد کی عیادت سے جس کی خدمت کرنے والا کوئی نہ ہو روکنے کا حق نہیں ہے، اور نہ عورت پر اپنے شوہر کی اطاعت واجب ہوگی اگر وہ اسے اس سے منع کرے چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس طرح کی حالت میں اس کی خدمت انجام دینا اس پر فرض ہے، لہذا شوہر کے حق پر مقدم ہوگا (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ: اسے اپنے بیمار باپ کی عیادت کے لئے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنے کا حق نہیں ہوگا، اور شوہر کو اسے اس سے اور اس کے جنازے میں جانے سے روکنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن رجلا خرج و أمر امرأته أن لا تخرج من بیتها، فمرض أبوها، فاستأذنت النبي ﷺ فقال لها: أطیعي زوجک، فمات أبوها فاستأذنت منه ﷺ في حضور جنازته فقال لها: 'أطیعي زوجک' فأرسل إلیها النبي

---

(۱) حدیث: "فأما حقکم علی نسائکم فلا یوطئن......" کی روایت ترمذی (۳/۵۸ ۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن الأحوص سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المجموع ۱۶/۱۱/۴۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۱ ۳، الخانیہ ۲ ۴۴، فتح القدیر ۳/۴ ۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/۴۸ ۔

(۳) حدیث: "حق الزوج علی زوجته ألا تخرج من بیتها إلا بإذنه..." کو المنذری نے الترغیب والترہیب (۴/۱۲۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ذکر کیا ہے اور اسے طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور اسے صیغہ تضعیف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۴۰، الخانیہ ۳ ۴۴، شرح فتح القدیر ۳/۴ ۳۰۔

ﷺ: إن اللہ قد غفر لأبیھا بطاعتھا لزوجھا"[1] (ایک شخص باہر گیا اور اپنی بیوی کو حکم دیا کہ اپنے گھر سے نہ نکلے، پھر اس کا باپ بیمار ہوگیا تو اس نے نبی ﷺ سے اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: اپنے شوہر کی اطاعت کرو پھر اس کے والد کا انتقال ہوگیا تو اس نے نبی ﷺ سے ان کے جنازے میں حاضری کی اجازت طلب کی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: اپنے شوہر کی اطاعت کرو، پھر آپ نے اس کے پاس خبر بھیجی کہ اللہ تعالی نے تمہارے باپ کی مغفرت تمہارے اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کی وجہ سے کردی)، اور اس لئے کہ شوہر کی اطاعت واجب ہے، لہذا واجب کا چھوڑنا کسی ایسی چیز کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا جو واجب نہ ہو۔ انہوں نے کہا ہے کہ: لیکن مناسب یہ ہے کہ بیوی کو بیمار والدین کی عیادت اور ان کے جنازہ میں جانے سے منع نہ کرے، کیونکہ اس میں ان دونوں کے لئے قطع رحمی ہے اور اپنی بیوی کو اپنی مخالفت پر آمادہ کرنا ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے معاشرت بالمعروف کا حکم دیا ہے، اور اسے بیمار والد کی عیادت سے روکنا کسی بھی طرح معاشرت بالمعروف کے قبیل سے نہیں ہے[2]۔

ھ-تادیب:

۷- شوہر کو اپنی بیوی کی تادیب کا حق ہے اگر وہ معروف میں اس کے حکم کی نافرمانی کرے نہ کہ معصیت میں، کیونکہ اللہ تعالی نے عورتوں کی اطاعت نہ کرنے پر مار کر اور بستر الگ کر کے ان کی تادیب کا حکم دیا ہے، اور حنفیہ نے چار مقامات ذکر کئے ہیں جن میں شوہر کو مار کر اپنی بیوی کی تادیب کرنا جائز ہے:

الف- زینت کا چھوڑنا اگر شوہر زینت کی خواہش کرے۔

ب- جب شوہر اسے بستر پر بلائے حالانکہ وہ پاک ہو تو اس کا انکار کرنا۔

ج- نماز کا چھوڑنا۔

د- اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلنا[1]۔

اور تفصیل اصطلاح: "تادیب" اور "نشوز" میں ہے۔

و- عورت کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا:

۸- عورت پر اپنے شوہر کی خدمت یعنی آٹا گوندھنا، روٹی پکانا، کھانا پکانا اور اس جیسی چیز واجب نہیں ہے، کیونکہ عورت کی طرف سے جس چیز پر عقد نکاح کیا گیا ہے وہ استمتاع ہے، لہذا اس کے علاوہ اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، جمہور کا یہی مذہب ہے[2]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ بیوی پر گھریلو خدمت لازم ہے جیسے آٹا گوندھنا، جھاڑو دینا، فرش درست کرنا، گھر یا جنگل سے پانی لانا اگر اس کے شہر کا یہی عرف ہو۔ مگر یہ کہ وہ عورت ان اشراف کے گھرانے سے تعلق رکھتی ہو جو اپنی عورتوں سے خدمت نہیں لیتے ہوں تو ایسی صورت میں شوہر پر بیوی کو خادم فراہم کرنا واجب ہوگا۔

اور اس پر کمانا لازم نہیں ہوگا جیسے اون کاتنا، کپڑا بننا، لیکن کپڑوں کے دھونے اور ان کے سینے میں عرف کی اتباع کرنا مناسب ہے[3]۔

دیکھئے: اس کی تفصیل اصطلاح "نفقہ" اور "زوجیہ" میں۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلا سافر ومنع زوجته من الخروج......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۱۵ طبع السعادۃ) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے طبرانی نے "الأوسط" میں روایت کیا ہے اور اس میں عصمۃ بن المتوکل ہے اور وہ ضعیف ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۰، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱۔

(۱) الفتاوی الخانیہ علی الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۴۲۔

(۲) الخانیہ علی الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۴۳، المجموع ۱۶/ ۴۲۵، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۸۔

ز- شوہر پر اپنی بیوی کے حقوق:

۹- جو چیز شوہر پر اپنی بیوی کے لئے واجب ہوتی ہے تو وہ اسی کے مثل ہے جو اس پر معروف کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زوجۃ"۔

ح- شوہر کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ برتاؤ کرنے کا مناسب طریقہ:

۱۰- شوہر پر اپنی بیوی کا اکرام، حسن معاشرت اور اس کے ساتھ معروف کے مطابق برتاؤ کرنا واجب ہے، اور اس کی تالیف قلب کے لئے جو چیز پیش کرنا ممکن ہو اس کو پیش کرنا واجب ہے، اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "**وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ**" (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کرو)۔

اور اخلاق کے کمال اور ایمان کے زیادہ ہونے کی ایک نشانی یہ ہے کہ مرد اپنے گھر والوں کے ساتھ نرم دل ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا وخياركم خياركم لنسائهم خلقا**"[1] (کامل مومن وہ ہے جس کا اخلاق سب سے اچھا ہو اور تم میں بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنی عورتوں کے حق میں اچھے اخلاق والے ہیں)۔ اور بیوی کا اکرام کرنا مرد کی شخصیت کے مکمل ہونے کی دلیل ہے، اور اس کی اہانت کرنا ذلت اور کمینگی کی علامت ہے، اور اس کا ایک اکرام یہ ہے کہ اس کے ساتھ لطف وکرم کا معاملہ کیا جائے، اور اس کے ساتھ دل لگی کی جائے، اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلارميه بقوسه، و تاديبه فرسه، و ملاعبته أهله، فإنهن من الحق**"[1] (ہر وہ کھیل جسے مسلمان کھیلتا ہے باطل ہے، البتہ اپنی کمان سے اس کی تیراندازی، اپنے گھوڑے کی تادیب، اور اپنی بیوی کے ساتھ دل لگی کرنا یہ سب حق ہے) اور اس کا ایک اکرام یہ ہے کہ اس کی ایذاء رسانی سے پرہیز کرے خواہ نامناسب لفظ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

اور تفصیل اصطلاح: "زوجۃ" میں ہے۔

ط- عقد نکاح کو ختم کرنا:

۱۱- شوہر کا ایک حق عقد نکاح کو ختم کرنا ہے، جبکہ میاں بیوی کے درمیان تعلق کشیدہ ہوجائے اور اس کا باقی رہنا محض فساد کا ذریعہ اور ضرر خالص ہو، کیونکہ وہ عام طور پر زوجیت کو باقی رکھنے کا زیادہ خواہشمند ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے نکاح میں مال خرچ کیا ہے، اور وہ معاملات کے نتائج کا زیادہ اندازہ کرنے والا ہوتا ہے، اور ایسے تصرف میں حماقت سے زیادہ دور ہوتا ہے جس میں بڑا ضرر لاحق ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**"[2] (مرد عورتوں کے سربراہ ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

اور حدیث میں ہے: "**الطلاق لمن أخذ بالساق**"[3] (طلاق اس کا حق ہے جو پنڈلی کا مالک ہے)۔

تفصیل اصطلاح "طلاق" میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "أكمل المؤمنين إيمانا" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۷، طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "كل ما يلهو به الرجل المسلم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۴۹ طبع، دار الکتب العلمیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) حدیث: "الطلاق لمن أخذ بالساق......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲

زوجہ

تعریف:

۱- زوجۃ کا معنی لغت میں: مرد کی بیوی ہے، اور اس کی جمع "زوجات" ہے، اور اسے "زوج" بھی کہا جاتا ہے، تو مرد عورت کا زوج ہے اور عورت اس کی زوج ہے۔ یہ لغت عالیہ ہے، اسی (لغت) میں قرآن کا نزول ہوا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اُسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ" (۱) (تم اور تمہاری بیوی بہشت میں رہو سہو)، اور اس کی جمع "أزواج" ہے، اسے ابوحاتم نے کہا ہے، اور اہل نجد عورت کے لئے "زوجة" ہاء کے ساتھ کہتے ہیں، اور اہل حرم اس کے ساتھ بولتے ہیں۔ اور ابن السکیت نے برعکس کہا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اہل حجاز عورت کے لئے "زوج" بغیر ہاء کے کہتے ہیں، اور تمام عرب "زوجة" ہاء کے ساتھ کہتے ہیں، اور اس کی جمع "زوجات" ہے، اور فقہاء مرد اور عورت کے درمیان التباس کی وجہ سے (زوجۃ) کے استعمال پر اکتفا کرتے ہیں (۲)۔

بیوی سے متعلق احکام:

بیوی بنانا:

۲- عام اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ شادی کرنا مستحب ہے واجب نہیں ہے، الا یہ کہ اپنے نفس پر حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اپنے نفس کو پاکدامن بنانا لازم ہوگا، اور اگر ظلم کا اندیشہ ہو تو ایک بیوی سے زیادہ نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" (۱) (توجو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو) اور اس پر دوسرے احکام آتے ہیں (۲)۔

اور تفصیل "نکاح" میں ہے۔

بیوی کا انتخاب:

۳- عورت شوہر کے لئے باعث سکون اور اس کی کھیتی ہے، اور اس کے مال، اس کی عزت اور اس کے راز کی جگہ کی امین ہے، اور اس سے اس کی اولاد بہت سی صفات بطور وراثت پاتی ہے، اور اپنی بعض عادات اس سے حاصل کرتی ہے، اسی وجہ سے شریعت نے بیوی کے اچھے انتخاب کی ترغیب دی ہے، اور نیک بیوی کی صفات کی حسب ذیل تحدید کی ہے:

۴- اچھی بات یہ ہے کہ بیوی دیندار ہو، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك" (۳)

= طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳۵۸/۱ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۳۵۔

(۲) المصباح، لسان العرب۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) المجموع ۱۳۱/۱۶، نہایۃ المحتاج ۱۸۰/۶، المغنی ۴۴۶/۶، ابن عابدین ۲۶۱/۲۔

(۳) حدیث: "تنكح المرأة لأربع لما لها....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۲/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۸۶/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(عورت سے چار چیزوں کی وجہ سے شادی کی جاتی ہے اس کے مال، اس کے حسب و خاندان، اس کی خوبصورتی، اور اس کی دینداری کی وجہ سے، پس دیندار بیوی کو اختیار کرکے کامیابی حاصل کرو تیرا بھلا ہو) یعنی وہ اوصاف جن کی وجہ سے نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے، اور جو مردوں کے لئے باعث کشش ہیں ان چار خصلتوں میں سے ایک ہے، پس نبی علیہ السلام نے حکم دیا کہ دیندار عورت کو چھوڑ کر دوسری عورت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے۔

۵- زیادہ بچہ دینے والی ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة**"(۱) (زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی عورت سے شادی کرو، کیونکہ میں قیامت کے دن (تمہاری کثرت کی وجہ سے) انبیاء پر فخر کروں گا)۔

اور باکرہ کے "ولود" (زیادہ بچہ دینے والی) ہونے کا پتہ اس سے چلے گا کہ وہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتی ہے جس کی عورتیں کثرت اولاد میں معروف ہوں۔

۶- باکرہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**فهلا بكرا تلاعبها و تلاعبك**"(۲) (کیوں باکرہ لڑکی سے شادی نہیں کی تاکہ تم اس سے اور وہ تم سے زیادہ لطف اندوز ہوتے)۔

۷- حسب ونسب والی ہو، یعنی اچھے خاندان سے تعلق رکھتی ہو جس خاندان کی نسبت علماء اور صلحاء کی طرف ہو، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ زنا کے ذریعہ پیدا ہونے والی لڑکی، لقیطہ (لاوارث)، اور فاسق کی لڑکی سے نکاح کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "**تخيروا لنطفكم و انكحوا الأكفاء و أنكحوا إليهم**"(۱) (اپنے نطفہ کے لئے اچھی عورتوں کا انتخاب کرو اور کفو میں نکاح کرو، اور اس میں نکاح کراؤ)۔

۸- قریبی رشتہ دار نہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ "**لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويا**"(۲) (قریبی قرابت رکھنے والی عورتوں سے نکاح مت کرو اس لئے کہ کمزور جسم کا لڑکا پیدا ہوتا ہے)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اجنبیہ کا انتخاب کرنا مستحب ہے، کیونکہ اس کی اولاد شریف ہوتی ہے۔

۹- خوبصورت ہو، اس لئے کہ وہ اس کے نفس کے لئے زیادہ باعث سکون، اور اس کی نگاہ کو جھکانے والی اور اس کی محبت کے لئے زیادہ کامل ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے نکاح سے قبل دیکھنے کو مشروع قرار دیا گیا ہے، اور اس لئے کہ حدیث ہے: "**ماستفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة صالحة إن أمرها أطاعته، و إن نظر إليها أسرته، و إن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها نصحته في نفسها و ماله**"(۳) (مومن کے

---

(۱) حدیث: "تزوجوا الودود الولود" کی روایت احمد (۳/۲۴۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع (۴/۲۵۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ احمد نے اسے روایت کیا ہے، اور طبرانی نے الأوسط میں روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: "فهلا بكرا تلاعبها و تلاعبك" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "فهلا جارية"۔

(۱) حدیث: "تخيروا لنطفكم، و انكحوا الأكفاء، و أنكحوا إليهم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اسے بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/۳۴۳ طبع دار الجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس کے طرق کی وجہ سے ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تنكحوا القرابة القريبة" ابن الصلاح نے کہا ہے کہ: میں نے اس حدیث کی کوئی معتمد اصل نہیں پائی ہے، ایسا ہی اتحاف السادۃ المتقین (۵/۳۴۹ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "ماستفاد المؤمن بعد تقوى الله خيرا له من زوجة

لئے اللہ کے تقوی کے بعد سب سے مفید چیز نیک بیوی ہے کہ اگر اسے حکم دے تو اس کی اطاعت کرے، اور اگر اس کی طرف دیکھے تو اسے خوش کردے، اور اگر اس پر قسم کھائے تو اسے سچا ثابت کردے، اور اگر اس سے غائب ہوجائے تو اپنے نفس اور اس کے مال میں اس کی خیر خواہی کرے)۔

۱۰- عقل مند ہو، احمق عورت کے نکاح سے پرہیز کرے، کیونکہ نکاح ہمیشہ ساتھ رہنے کے ارادے سے کیا جاتا ہے، اور احمق عورت معاشرت کے لائق نہیں ہے اور اس کے ساتھ زندگی اچھی نہیں گذر سکتی ہے، اور بسااوقات یہ چیز اس کی اولاد کی طرف متعدی ہوگی[1]۔

اپنے شوہر کے انتخاب میں عورت کا حق:

۱۱- عورت کو حق ہے کہ اپنے شوہر کا انتخاب کرے، حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله، و كيف إذنها؟ قال: أن تسكت"** (پختہ عمر کی اور ثیبہ عورت کا نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس سے مشورہ کرلیا جائے، اور باکرہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے اجازت لے لی جائے، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ فرمایا: کہ خاموش ہوجائے، اور حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **"يارسول الله إن البكر تستحيي، قال: رضاها صمتها"**[1] (اے اللہ کے رسول! باکرہ حیا کرتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے)۔ اور ولی کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح متقی اور صالح کے علاوہ کسی سے کرے، حدیث شریف میں آیا ہے: **"إذا خطب إليكم من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض"**[2] (اگر تمہارے پاس ایسا شخص رشتۂ نکاح کا پیغام لے کر آئے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو تو اس سے شادی کردو، اگر نہیں کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہوگا)۔ اور مروی ہے: **"من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها"**[3] (جس نے اپنی شریف لڑکی کا نکاح کسی فاسق کے ساتھ کردیا تو اس نے اس کے ساتھ قطع رحمی کی)۔

اور مناسب یہ ہے کہ نکاح سے قبل باکرہ سے رائے طلب کی جائے اور اس سے شوہر کا تذکرہ کرے اور کہے: فلاں شخص نے تمہارے نکاح کا پیغام دیا ہے یا تم کو یاد کررہا تھا، اور اگر بغیر مشورہ کئے ہوئے اس کا نکاح کردے تو سنت کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ

= صالحة إن أمرها أطاعته، و إن نظر إليها أسرته، و إن أقسم عليها أبرته، و إن غاب عنها نصحته في نفسها و ماله" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۲۵ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۴، ۱۸۵، المجموع ۱۶/ ۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۵۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۳/ ۱۰۲، ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

---

(۱) حدیث: حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا خطب إليكم من ترضون دينه" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۵، ۳۸۶ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۶۴، ۱۶۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من زوج كريمته من فاسق فقد قطع رحمها" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۲/ ۷۳۴ طبع دار الفکر) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ابن جوزی نے کہا ہے کہ: یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام نہیں ہے، اور یہ صرف شعبی کا کلام ہے اور اس کا مرفوع ہونا نبی ﷺ سے ثابت نہیں ہے (الموضوعات لابن الجوزی ۲/ ۲۶۰ طبع المکتبة السلفیة بالمدینة المنورة)۔

حدیث میں ہے:"شاوروا النساء في أبضاعهن"[۱] (عورتوں سے ان کے ابضاع (نکاح) کے سلسلہ میں مشورہ کرلیا کرو)، اور ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ غیر کفو میں اس کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کردے، اور بعض فقہاء کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا اگر نابالغہ یا باکرہ کا نکاح غیر کفو میں کردے، اور اسے بلوغ کے بعد بعض فقہاء کے نزدیک فسخ کا حق حاصل ہوگا، اور تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

اور اسے ثیبہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "الثيب أحق بنفسها من وليها"[۲] (ثیبہ اپنے نفس پر اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے)، اور ولی کو اختیار نہیں ہے کہ اسے نکاح کرنے سے منع کرے، اور اس کو نکاح سے منع کرنے کی وجہ سے اس کی شادی کے سلسلے میں ولی کا حق ساقط ہوجائے گا اگر وہ کفو میں نکاح کرنے کی رغبت رکھتی ہو[۳]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"فَلاَ تَعْضُلُوْهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[۴] (توتم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)۔

اور تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "ولی" میں ہے۔

بیوی کے حقوق:

۱۲- جب عقد (نکاح) صحیح اور نافذ ہو تو اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، اور اس کے ذریعہ حقوق پیدا ہوں گے، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

الف- بیوی کے لئے اس کے شوہر پر واجب ہونے والے حقوق۔

ب- ان دونوں کے درمیان مشترکہ حقوق۔

ج- شوہر کے لئے اس کی بیوی پر واجب ہونے والے حقوق، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زوج" (فقرہ ۲-۸)۔

زوجین کے مابین مشترک حقوق:

۱۳- الف- رشتۂ زوجیت کا حلال ہونا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع کا حلال ہونا، لہذا بیوی کے لئے اپنے شوہر سے وہ چیز حلال ہوگی جو شوہر کے لئے اس کی طرف سے حلال ہے، اور اس حق اور اس کے حدود کی تفصیل اصطلاح "عِشْرۃ" میں دیکھئے۔

ب- حرمت مصاہرت، چنانچہ بیوی شوہر کے آباء و اجداد، اس کے لڑکوں، اور اس کے لڑکوں اور لڑکیوں کے فروع پر حرام ہوگی، اور شوہر پر بیوی کی مائیں اور اس کی دادیاں، اس کی لڑکیاں، اس کے لڑکوں اور لڑکیوں کی لڑکیاں حرام ہوں گی، اور اس کے ساتھ نکاح میں اس کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو جمع کرنا حرام ہوگا (دیکھئے: تفصیل اصطلاح "نکاح" اور "محرمات")۔

ج- ان دونوں کے درمیان محض عقد نکاح کے مکمل ہونے سے وراثت جاری ہوگی اگرچہ بیوی کے ساتھ وطی نہ کی ہو، اور تفصیل (ارث) میں ہے۔

د- صاحب فراش سے اولاد کا ثبوت نسب۔

---

(۱) حدیث:"شاوروا النساء فی أبضاعهن"،"استأمروا النساء فی أبضاعهن" کے لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اس کی روایت نسائی (۸۶/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے، اور اس کا معنی بخاری (الفتح ۳۱۹/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث:"الثيب أحق بنفسها من وليها" کی روایت مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۹۲/۳، نہایۃ المحتاج ۲۲۸/۶، المغنی ۴۹۳/۶، ۴۹۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

ھ-حسن معاشرت: لہذا شوہر پر واجب ہوگا کہ اپنی بیوی کے ساتھ دستور کے مطابق معاشرت کرے، اسی طرح اس کے مثل بیوی پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' [1] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو) اور تفصیل '' نکاح'' میں ہے۔

بیوی کے مخصوص حقوق:

۱۴- بیوی کے لئے اس کے شوہر پر کچھ مالی حقوق ہیں، اور وہ یہ ہیں: مہر، نفقہ، رہائش، اور کچھ غیر مالی حقوق ہیں جیسے باری میں بیویوں کے درمیان عدل کرنا، بیوی کو تکلیف نہیں پہنچانا، اور تفصیل اصطلاح '' عشرۃ'' میں دیکھئے۔

الف-مہر:

۱۵- مہر وہ مال ہے جس کی مستحق بیوی اپنے شوہر پر اپنے عقد نکاح یا اپنے ساتھ دخول کی وجہ سے [2] ہوتی ہے، اور یہ عورت کا مرد پر واجب حق ہے جو اللہ تعالی کی طرف سے مستقل عطیہ ہے، یا ہدیہ ہے جسے اللہ تعالی نے مرد پر اپنے ارشاد سے واجب کیا ہے، فرمایا: ''وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً'' [3] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو) تا کہ اس عقد کی بڑائی اور اس کی عظمت کا اظہار ہو اور عورت کا اعزاز اور اس کا اکرام ہو۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک عقد نکاح میں مہر شرط یا رکن نہیں ہے، بلکہ اس پر مرتب ہونے والے آثار میں سے ایک اثر ہے، لہذا اگر مہر کے ذکر کے بغیر عقد مکمل ہو جائے تو جمہور کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً'' [1] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دیدو) چنانچہ جماع سے قبل اور مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق کے مباح ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد (نکاح) میں مہر کا مقرر نہ کرنا جائز ہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ نکاح مہر کے مقرر کرنے سے خالی نہ ہو، کیونکہ نبی ﷺ اپنی لڑکیوں اور دوسری لڑکیوں کا نکاح کراتے، اور اپنا نکاح فرماتے تھے لیکن نکاح کو مہر سے خالی نہیں رکھتے تھے۔

اور مالکیہ نے کہا ہے کہ: اگر اس کا مہر ربع دینار شرعی یا تین دراہم سے کم ہو تو نکاح فاسد ہو جائے گا، اور اگر وطی کر لے تو مذکورہ مقدار سے کم مہر کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وطی نہ کرے تو اس کو اختیار ہوگا کہ مہر کو مکمل کر دے تو فسخ نہیں ہوگا، اور اگر اسے پورا نہیں کرے گا تو طلاق کے ذریعہ فسخ ہوگا اور اس میں مقرر شدہ مہر کا نصف واجب ہوگا [2]، اور تفصیل ''صداق'' میں ہے۔

ب-نفقہ:

۱۶- بیوی کا ایک حق اس کے شوہر پر نفقہ ہے، اور علماء اسلام کا اجماع ہے کہ بیویوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر چند شرطوں کے ساتھ واجب ہے جن کو وہ نفقہ کے باب میں ذکر کرتے ہیں۔ اور بیوی کے لئے وجوب نفقہ کی حکمت یہ ہے کہ عورت شوہر کے لئے عقد نکاح کے تقاضا کی وجہ سے محبوس ہوتی ہے، شوہر کے گھر سے نکلنے سے باز رہتی ہے مگر یہ کہ کسب معاش کے لئے اس کی طرف سے اجازت ہو، لہذا اس پر

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۸۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۳۵، شرح فتح القدیر ۳/ ۲۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸، الدسوقی ۲/ ۳۰۲۔

واجب ہوگا کہ اپنی بیوی پر خرچ کرے، اور اس پر اس کے لئے بقدر کفایت واجب ہوگا، چنانچہ نفقہ احتباس (روکنے) کے مقابلے میں ہے، لہذا جو شخص کسی دوسرے کی منفعت کے لئے محبوس ہو جیسے قاضی وغیرہ مصالح عامہ کے لئے کام کرنے والے افراد تو اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

اور نفقہ کا مقصد ان چیزوں کو پورا کرنا ہے جن کی ضرورت بیوی کو پڑتی ہے یعنی کھانا، رہائش، خدمت، تو اس کے لئے یہ چیزیں واجب ہوں گی اگر چہ وہ مالدار ہو، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ''وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ''[1] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، اور اللہ عزوجل نے فرمایا: ''لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ''[2] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

اور حدیث میں ہے: رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں ارشاد فرمایا: ''**فاتقوا اللّٰه في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان اللّٰه واستحللتم فروجهن بكلمة اللّٰه، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غيرمبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف**''[3] (عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ کے ذریعہ حلال کیا ہے، اور ان پر تمہارا یہ حق ہے کہ تمہارے بستروں کو ایسے شخص سے نہیں روندوائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو تو اگر وہ ایسا کریں تو انہیں اس طرح مارو جو اسے زخمی نہ کردے، اور تمہارے ذمہ ان کو دستور کے مطابق کھانا دینا اور کپڑا پہنانا ہے)۔

تفصیل اصطلاح: ''نفقہ'' اور ''سکنی'' میں ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۳) حدیث: ''فاتقوا اللّٰه في النساء'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹، ۸۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

بیویوں کے مابین عدل:

۱۷ - بیوی کا ایک حق اس کے شوہر پر یہ ہے کہ اگر اس کی کئی بیویاں ہوں تو اس کے اور اپنی دوسری بیویوں کے درمیان برابری کے ذریعہ عدل کرے، رات گذارنے میں، نفقہ وغیرہ مادی معاملات میں، یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: ''فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً''[1] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)، اور حدیث میں آیا ہے: ''**إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط**''[2] (اگر کسی آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں، اور وہ ان کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو گرا ہوا ہوگا)۔ اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''**كان رسول اللّٰه ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك**''[3] (رسول اللہ ﷺ

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) حدیث: ''إذا كان عند الرجل امرأتان'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۳۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كان رسول اللّٰه ﷺ يقسم بين زوجاته'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

اپنی عورتوں کے درمیان شب گذاری میں باری مقرر فرماتے تھے تو ان کے درمیان عدل فرماتے، اور کہتے: اے اللہ! یہ میری باری ہے اس چیز میں جس کا میں مالک ہوں، لہذا مجھے اس چیز کے بارے میں ملامت نہ فرمایئے جس کے مالک آپ ہیں اور میں مالک نہیں ہوں)۔ دیکھئے: اصطلاح ''قسم'' (فقرہ ۲-۵-۶)۔

حسن معاشرت:

۱۸- شوہر کے لئے مستحب ہے کہ اپنی بیوی کے ساتھ اپنے اخلاق کو اچھا رکھے اور اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرے، اور اس کی تالیف قلب کے لئے جو چیز اس کو پیش کرنا ممکن ہو پیش کرے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: ''وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ''[۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کرو)۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ''[۲] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اور حدیث میں ہے: ''**استوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عوان عندكم**''[۳] (عورتوں کے ساتھ اچھا معاملہ کرو کیونکہ وہ تمہاری ماتحتی میں ہیں)، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**خياركم خياركم لنسائهم خلقا**''[۴] (تم میں اچھے وہ لوگ ہیں جو اپنی عورتوں کے حق میں اچھے اخلاق والے ہیں)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۳) حدیث: ''استوصوا بالنساء خیرا'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن احوص سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔
اور عوانی عانیہ کی جمع ہے اور یہ قیدی ہے، بیوی کو قیدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اس لئے کہ گھر سے نکلنے اور اس کے علاوہ ان چیزوں میں جن میں اس پر شوہر کی فرمانبرداری لازم ہوتی ہے وہ شوہر کے حکم کی پابند ہے۔

(۴) حدیث: ''خيارکم خيارکم لنسائهم'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور بیوی کے ساتھ برتاؤ میں حسن خلق یہ ہے کہ اس کے ساتھ نرمی ومہربانی کی جائے اور اس کے ساتھ ہنسی مذاق کیا جائے[۱]، چنانچہ حدیث میں آیا ہے: ''**كل مايلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه، و تأديبه فرسه، و ملاعبته أهله، فإنهن من الحق**''[۲] (ہر وہ کھیل جو مسلمان کھیلتا ہے باطل ہے، البتہ اپنی کمان سے اس کی تیراندازی، اپنے گھوڑے کو مہذب بنانا، اور اپنی بیوی کے ساتھ کھیلنا، یہ سب کھیل حق کے قبیل سے ہے)۔

اور تفصیل ''عشرة'' میں ہے۔

زور

دیکھئے: ''دعوی''، ''شہادۃ'' اور ''تقریر''۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۸، المجموع ۱۶/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۲) حدیث: ''کل ما یلھو بہ الرجل المسلم باطل......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴۹ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

زیادۃ

تعریف:

۱- زیادۃ کا معنی لغت میں بڑھوتری ہے، تم کہتے ہو: "زاد الشئ، یزید زیداً و زیادۃ" (چیز میں اضافہ ہوگیا)، اور "زائدۃ الکبد" جگر کا چھوٹا سا ایک ٹکڑا جو اس کے بغل میں اس سے کچھ ہٹ کر ہوتا ہے، اور اس کی جمع "زوائد" ہے۔

اور "زوائد الأسد" سے مراد شیر کے ناخن، اور اس کے کچلی کے دانت، اس کی دھاڑ، اور اس کا حملہ ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ریع:

۲- ریع زیادتی اور بڑھوتری ہے، اور ریع اصطلاح میں آمدنی ہے، جیسے اجرت، پھل اور آمدنی [۲]۔

ب- غلۃ:

۳- غلۃ ہر وہ چیز جو زمین کی پیداوار یا اس کے کرایہ وغیرہ سے حاصل ہو، اور جمع "غلات" اور "غلال" ہے، اور "غلۃ" زیادۃ سے خاص ہے [۳]۔

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: "زید"۔

(۲) المصباح مادہ: "ریع"۔

(۳) المصباح مادہ: "غلل"۔

ج- نقص:

۴- نقص اور نقصان "نقص" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نقص ینقص نقصاً باب نَصَر سے، اور "انتقص" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کے مکمل ہونے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ ضائع ہوجائے، اور "درھم ناقص" سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن پورا نہ ہو [۱]۔

بڑھوتری کے اقسام:

الف- اتصال اور انفصال کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۵- اتصال اور انفصال کے اعتبار سے بڑھوتری کی دو قسمیں ہیں:

۱- وہ بڑھوتری جو اصل سے متصل ہو، اور یہ یا تو اس سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی، یا اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے پودا اور تعمیر۔

۲- وہ بڑھوتری جو اصل سے جدا ہو جیسے بچہ اور آمدنی [۲] اور یہ یا تو اس سے پیدا شدہ ہوگی جیسے بچہ اور پھل، یا اس سے پیدا شدہ نہ ہوگی جیسے کمائی اور کرایہ۔

ب- تمیز اور عدم تمیز کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۶- تمیز اور عدم تمیز کے اعتبار سے بڑھوتری کی تین قسمیں ہیں:

وہ بڑھوتری جو ممتاز ہو جیسے بچہ اور پودا۔

وہ بڑھوتری جو ممتاز نہ ہو، جیسے گندم کو گندم کے ساتھ ملا دینا یا گھی کو گھی کے ساتھ ملا دینا۔

(۱) المصباح مادہ: "نقص"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۰، ۸۱ طبع الأمیریہ، الاختیار ۲/ ۲۰ طبع المعرفہ، البدائع ۷/ ۱۶۰ طبع الجمالیہ، نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۵، ۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۳/ ۲۲۰ طبع النصر۔

اورصفت کا اضافہ جیسے پینا[1]۔

ج-اصل کی جنس سے ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۷-الف- وہ بڑھوتری جو اصل کی جنس سے ہو جیسے نماز میں رکوع یا سجدے کا اضافہ، اور اسے ''زیادۃ فعلیہ'' بھی کہا جاتا ہے، اور جیسے تیسری اور چوتھی رکعتوں کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بعد سورہ کا اضافہ، اور اسے ''زیادۃ قولیہ'' کہتے ہیں۔

ب- وہ اضافہ جو اصل کی جنس سے نہ ہو، جیسے نماز کے دوران اجنبی کلام اور اس میں کھانا اور پینا[2]۔

بڑھوتری سے متعلق قواعد:

زرکشی نے بڑھوتری سے متعلق تین قواعد ذکر کئے ہیں:

پہلا قاعدہ:

۸- وہ بڑھوتری جو متصل ہو وہ تمام ابواب میں اصل کے تابع ہوتی ہے، جیسے عیب کی وجہ سے واپسی، تفلیس اور ان کے علاوہ چیزیں، سوائے مہر کے، اگر شوہر وطی سے قبل طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کے ساتھ اس کی بڑھوتری کو عورت کی رضامندی کے بغیر واپس نہیں لے گا۔ اور وہ بڑھوتری جو جدا ہو سب میں اصل کے تابع نہیں ہوتی ہے۔

دوسرا قاعدہ:

۹-ثمن مثل پر معمولی اضافہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں معمولی غبن ہو، جیسا کہ خرید وفروخت کے وکیل اور رہن کے عدل اور اس جیسی چیزوں میں ہوتا ہے مگر ایک جگہ میں جبکہ وہ عام شرعی چیز ہو، جیسا کہ اگر تیمّم کرنے والا پانی پائے جو ثمن مثل سے معمولی اضافے کے ساتھ فروخت ہو رہا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کا خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے: اگر وہ ایسا اضافہ ہو جس کے مثل کو گوارا کرلیا جاتا ہو تو واجب ہوگا، اور (شافعیہ کے نزدیک) راجح مذہب پہلا ہے، اور اس کے اور دوسرے کے مابین فرق یہ ہے کہ شارع نے جسے مقرر کیا ہے اور وہ اس کا حق ہے وہ مسامحت پر مبنی ہے۔

لیکن عام رواج سے زیادہ قیمت میں واجب کا پایا جانا نہ پائے جانے کے درجے میں ہوگا، جیسا کہ اگر غصب کرنے والا مثل کو اس طرح پائے کہ وہ اپنی قیمت سے زیادہ کے عوض فروخت کیا جارہا ہو تو اصح قول کے مطابق اس کے حاصل کرنے کے لئے اسے مکلّف نہیں کیا جائے گا۔

تیسرا قاعدہ:

۱۰-عدد پر اضافہ اگر وجوب میں شرعا شرط نہ ہو تو اس کے نہ ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے اگر آٹھ افراد ایک شخص کے بارے میں زنا کی گواہی دیں اور اسے سنگسار کردیا جائے، پھر چار افراد شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر ان میں سے پانچ رجوع کرلیں تو وہ ضامن ہوں گے، اس لئے کہ جو باقی رہ گئے وہ اس عدد سے کم ہیں جس کی شرط لگائی گئی ہے[1]۔

---

(۱) حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۲۹۳ طبع التراث۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵۸ طبع الأمیریہ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۶ طبع النجاح، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۳۶ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) المنثور ۲/ ۱۸۲، ۱۸۵ طبع اول۔

اضافہ سے متعلق احکام

وضو میں تین پر اضافہ:

۱۱- وضو کی ایک سنت تثلیث ہے یعنی جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان کو تین مرتبہ دھونا، اور تین بار سر کا مسح کرنے میں، اور صفائی کے ارادے سے دونوں پاؤں کو تین سے زائد مرتبہ دھونے میں اختلاف ہے، اعضاء کے تین بار سے زیادہ دھونے میں حنفیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے اگر اس سے غرض دل کو مطمئن کرنا ہو نہ کہ وسوسہ، اور مالکیہ کے نزدیک معتمد قول کے مطابق پاؤں کے علاوہ کو چوتھی بار دھونا مکروہ ہے، لیکن دونوں پاؤں میں مطلوب صفائی ہے حتی کہ اگر تین سے زیادہ کرے یا تین پر اکتفا کرے تو اس میں اختلاف ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق تین پر اضافہ کرنا کا مکروہ ہے، اور ایک قول ہے کہ: حرام ہے، اور ایک قول ہے کہ: یہ خلاف اولی ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ ہے (۱)، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے: "أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ يسأله عن الوضوء، فأراه ثلاثا ثلاثا، وقال: هذا الوضوء، فمن زاد على هذا فقد أساء و تعدى وظلم" (۲) (ایک اعرابی نے رسول ﷺ کی خدمت میں آ کر آپ سے وضو کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے اسے تین تین بار دھو کر دکھایا، اور فرمایا: یہ وضو ہے، پس جو اس پر زیادتی کرے گا وہ برا کرے گا، حد سے تجاوز کرے گا اور ظلم کرے گا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۱ طبع المصریہ، الدسوقی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶، ۱۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۵۹ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۷ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲ طبع النصر۔

(۲) طریقۂ وضوء سے متعلق عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت نسائی (۱/ ۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو جید کہا ہے۔

اذان اور اقامت میں اضافہ:

۱۲- اذان میں جو اضافہ مشروع ہے وہ اذان فجر میں ہے جس کو تثویب کہتے ہیں، اور تثویب سے مراد یہ ہے کہ موذن اذان فجر میں "حیعلتین" کے بعد دو مرتبہ "الصلوة خير من النوم" کا اضافہ کرے گا یا اذان فجر کے بعد جیسا کہ بعض حنفیہ نے کہا: اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک سنت ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من السنة إذا قال المؤذن في أذان الفجر حي على الفلاح قال: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم" (۱) (یہ سنت ہے کہ جب مؤذن اذان فجر میں حی علی الفلاح کہے تو "الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم" بھی کہے)۔

اور تثویب کی اصل یہ ہے: "ان بلالا رضي الله عنه أتى النبي ﷺ يؤذنه بصلاة الفجر فقيل: هو نائم، فقال: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، فأقرت في تأذين الفجر، فثبت الأمر على ذلک" (۲) (حضرت بلالؓ نبی ﷺ کے پاس آپ ﷺ کو فجر کی نماز کی اطلاع دینے کے

(۱) حدیث أنس: "من السنة إذا قال المؤذن في أذان الفجر" کی روایت بیہقی (۱/ ۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث بلال: "أنه أتى النبي ﷺ يؤذنه بصلاة الفجر" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۵۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ اس اسناد کے رجال ثقہ ہیں، البتہ اس میں انقطاع ہے، سعید بن المسیب کا سماع بلال سے ثابت نہیں ہے۔

لئے آئے، تو ان سے کہا گیا: آپ ﷺ سور ہے ہیں، تو انہوں نے کہا: ''الصلاة خیر من النوم، الصلاة خیر من النوم'' تو اسے فجر کی اذان میں برقرار رکھا گیا، تو معاملہ اسی پر ثابت رہا)۔

اور تثویب کو صبح کے ساتھ خاص کیا گیا، اس بنا پر کہ سونے والے کو نیند کے سبب سے سستی پیش آتی ہے، اور تثویب کو زائد سمجھنا صرف بقیہ نمازوں کی اذان کے اعتبار سے ہے، اور اذان کے الفاظ میں کسی چیز کا اضافہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ شارع کی نص سے توقیفی ہے، اور اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہونا تواتر کے ساتھ منقول ہے، اور اقامت اذان کی طرح ہے، البتہ ''حی علی الفلاح'' کے بعد دو مرتبہ ''قدقامت الصلاة'' کا اضافہ کرے گا (۱)۔

اذکار مسنونہ میں اضافہ:

۱۳ - اذکار مسنونہ میں اضافہ کا حکم (ذکر) کی بحث میں گذر چکا ہے، وہاں دیکھئے:

تیمّم میں دوضرب پر اضافہ:

۱۴ - حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تیمّم میں دوضرب ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے لئے ہے، اور ان حضرات کے نزدیک اکمل حنفیہ اور شافعیہ کی طرح ہے دوضرب ہیں، لیکن جب مسح میں چہرے اور دونوں ہاتھوں کا استیعاب مقصود ہو تو دوضرب پر اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چاہے یہ دوضرب سے حاصل ہو یا زیادہ سے، اور تفصیل اصطلاح: ''تیمّم'' میں ہے (۱)۔

نماز میں قول اور فعل میں اضافہ:

۱۵ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں زیادتی یا تو افعال کی زیادتی ہوگی یا اقوال کی۔

افعال کی زیادتی کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جو نماز کی جنس سے ہو، تو قصداً اسے کرنے کی صورت میں نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر سہواً ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، البتہ سجدۂ سہو کرے گا۔

دوم: اگر نماز کی جنس سے نہ ہو، تو نماز باطل ہو جائے گی عمداً، سہواً یا ناواقفیت کی وجہ سے ہو، اگر وہ عمل کثیر ہو اور ضرورت نہ ہو۔

لیکن اگر حاجت کی بنیاد پر ہو یا تھوڑا ہو، تو باطل نہیں ہوگی۔

اور قولی زیادتی کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جس کا عمداً کرنا نماز کو باطل کر دیتا ہے، جیسے آدمیوں کی گفتگو۔

دوم: وہ ہے جو نماز کو باطل نہیں کرتا ہے جیسے ذکر اور دعا، مگر یہ کہ اس کے ذریعہ کسی سے خطاب کرے، جیسے چھینکنے والے سے ''یرحمک الله'' (اللہ تم پر رحم کرے) کہنا۔

اور شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ دو حرفوں کے عمداً تلفظ سے نماز باطل ہو جائے گی، وہ دونوں حروف سمجھے جائیں یا نہ سمجھے جائیں، اور اسی طرح ایک حرف سے جو سمجھا جائے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ جو تھوڑا کلام کرے اس کو معذور قرار دیا جائے گا اگر اس کی سبقت لسانی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۵۹، ۲۶۰ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱/۹۱ طبع الأمیریہ، فتح القدیر ۱/۱۶۹ طبع الامیریہ، جواہر الإکلیل ۱/۳۶، ۳۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/۱۹۹ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۱/۶۳، ۶۴ طبع الحلبی، المغنی ۱/۴۰۶، ۴۰۸ طبع الریاض۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۸ طبع الأمیریہ، الدسوقی ۱/۱۵۸ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۱/۹۱ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۱/۱۱۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/۱۷۹، طبع النصر، المغنی ۱/۲۴۶ طبع الریاض۔

سے ہو یا نماز کو بھول جائے، اور نماز میں کلام کی حرمت سے ناواقف ہو اور وہ نومسلم ہو، اور اگر کلام زیادہ ہو تو معذور نہیں ہوگا(۱)، اور اس کی تفصیل ''مفسدات الصلاۃ'' اور ''سجود السہو'' میں ہے۔

اور فعل کے سلسلہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں سے کثیر نماز کو باطل کر دے گا۔

اور اس کی تعریف میں تین اقوال ہیں، ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ اگر نمازی اس حالت میں ہو کہ اگر اسے کوئی انسان دور سے دیکھے، تو وہ یقین کرے کہ وہ نماز میں نہیں ہے تو یہ کثیر ہے، اور اگر وہ شک کرے کہ وہ نماز میں ہے یا شک نہیں کرے کہ وہ اس میں ہے، تو وہ قلیل ہے۔

رہا قول یا کلام تو جو اپنی نماز میں عمداً یا سہواً کلام کرے اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**'' (۲) (یہ نماز ہے جس میں لوگوں کے کلام کی کوئی گنجائش نہیں ہے)۔

اور اسی قبیل سے آہ کرنا، کراہنا، چھینکنے والے کا جواب دینا، اور قرآن کریم کی ہر وہ آیت ہے جس سے جواب کا قصد کیا جائے، لیکن اگر اس سے جواب کا قصد نہیں کیا جائے بلکہ یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے، تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر ذکر غیر قرآن سے ہو، جیسا کہ شہادتین کا تذکرہ کرے موذن کے ان کے تذکرہ کے وقت، یا اللہ کا ذکر سنے تو کہے: ''**جل جلاله**''، یا نبی ﷺ کا ذکر ہو تو آپ پر درود بھیجے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۳۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس'' کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن الحکم سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۸۶ طبع اول، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ر ۱۷۵، ۱۷۹۔

نماز جنازہ میں چار تکبیرات پر اضافہ اور اس کا اثر:

۱۶ - فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ نماز جنازہ میں چار تکبیرات ہیں اس سے کم کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس پر اضافہ نہ کرنا اولی ہے، اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر ہے، اور اس کے مقابل قول ہے کہ رکن کی زیادتی کی وجہ سے نماز باطل ہوگی، اور اگر امام اس پر پانچویں تکبیر کی زیادتی کر دے، تو اس زیادتی میں مقتدی اس کی اتباع کرے گا یا نہیں کرے گا، اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے:

چنانچہ امام زفر کے علاوہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام ایسا کرے گا تو مقتدی اس تکبیر میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ یہ منسوخ ہے، اس لئے کہ مروی ہے: ''**أنه ﷺ كبر أربعا في آخر صلاة جنازة صلاها**'' (۱) (نبی کریم ﷺ نے جنازہ کی جو آخری نماز پڑھی اس میں چار مرتبہ تکبیر فرمائی)، اور زفر نے کہا: امام کی اتباع کرے گا کیونکہ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے پانچ مرتبہ تکبیر کہی۔

اور مالکیہ کے نزدیک ابن القاسم کی روایت کے مطابق مقتدی پانچویں تکبیر میں اپنے امام کا انتظار نہیں کرے گا، بلکہ سلام پھیر دے گا اور شافعیہ کے نزدیک اس قول کے مطابق کہ اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے مقتدی اپنے امام سے علاحدگی اختیار کرلے گا، اور اس قول کے مطابق کہ اس سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے اس سے علاحدگی

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ كبر أربعا في آخر صلاة جنازة صلاها'' کی روایت حاکم (۱/ ۳۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اپنی تلخیص میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ لفظ دوسرے طرق سے مروی ہے جو سب کے سب ضعیف ہیں۔

اختیار نہیں کرے گا، لیکن اظہر قول کے مطابق اس میں اس کی اتباع بھی نہیں کرے گا، البتہ فوراً سلام پھیر دے گا یا اپنے امام کے سلام پھیرنے تک اس کا انتظار کرے گا، اس میں دو اقوال ہیں، صحیح دوسرا قول ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ جنازہ کی نماز میں چار تکبیرات پر اضافہ نہ کرے، اور ان کے نزدیک اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ سات تکبیرات پر زیادتی جائز نہیں ہے، اور چار تکبیرات سے کم جائز نہیں ہے، اور ان حضرات سے اس صورت میں روایت مختلف ہے جبکہ چار سے سات تک زیادتی کرے، چنانچہ خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر امام پانچویں تکبیر کہے تو مقتدی اس کی اتباع کرے گا، اور اس پر زیادتی کی صورت میں اس کی اتباع نہیں کرے گا اسے اثرم نے امام احمد سے روایت کیا ہے، اس لئے کہ زید بن اُرقم سے روایت ہے کہ انہوں نے جنازے کی نماز میں پانچ تکبیر کہی اور فرمایا: "کان النبی ﷺ یکبرھا"[1] (نبی ﷺ اسی طرح تکبیر فرماتے تھے)۔

اور حرب نے امام احمد سے روایت کی ہے کہ اگر پانچ تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر نہیں کہے گا، لیکن سلام امام کے ساتھ ہی پھیرے گا، کیونکہ یہ ایسی زیادتی ہے جو امام کے لئے مسنون نہیں ہے، لہٰذا مقتدی اس میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، جیسے پہلی رکعت میں قنوت۔

اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتویں تکبیر تک تکبیر کہے گا، خلال نے کہا: ابو عبداللہ سے ثابت ہے کہ وہ امام کے ساتھ سات تکبیر تک تکبیر کہے گا، پھر سات پر زیادتی نہیں کرے گا، اور امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "صلاۃ الجنازۃ" میں ہے۔

زکاۃ میں جس مقدار کا نکالنا واجب ہے اس میں اضافہ:

۱۷ - اصل یہ ہے کہ زکاۃ دینے والا اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے اپنے اوپر واجب مقدار کو نکالے، اور اگر وہ زیادہ کر دے تو یہ بہتر ہے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ"[2] (اور جو کوئی خوشی سے کوئی امر خیر کرے سو اللہ تو بڑا قدر دان ہے بڑا علم رکھنے والا ہے)، اور زیادتی کبھی مقدار میں ہوتی ہے یا صفت میں۔

چنانچہ واجب کی صفت میں زیادتی کی ایک مثال بنت مخاض (اونٹ کا ایک سالہ بچہ)، کے عوض بنت لبون (اونٹنی کا دو سالہ بچہ) نکالنا ہے، کیونکہ بنت لبون ۳۶ اونٹوں کی زکاۃ میں نکالی جاتی ہے اور بنت مخاض پچیس اونٹوں کی زکاۃ میں، اور ایک مثال حقہ (تین سالہ بچہ) کو بنت لبون کے عوض نکالنا ہے، کیونکہ حقہ چھیالیس اونٹوں کی زکوۃ میں نکالا جاتا ہے، اور ایک مثال جذعہ (چار سالہ بچہ) کو حقہ کے عوض نکالنا ہے، کیونکہ جذعہ اکسٹھ اونٹوں میں واجب ہوتا ہے۔ اور مقدار میں زیادتی کی ایک مثال صدقۃ الفطر میں ایک صاع سے زیادہ نکالنا ہے، کیونکہ اس میں ہر فرد کی طرف سے ایک صاع واجب ہے۔

اس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

---

(۱) حدیث زید بن اُرقم: "أن الرسول ﷺ کان یکبر خمسا علی الجنائز" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر مع العنایہ ۱/ ۴۶۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۱ طبع المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۷۴ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۴ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۳۱ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۵۱۴، ۵۱۵ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

موکل کے مقرر کردہ حدود میں وکیل کا اضافہ کرنا:

۱۸ - وکیل اپنے موکل کی اجازت کے تقاضے کے مطابق ہی تصرف کا مالک ہوتا ہے، یہ اجازت صراحۃً ہو یا عرف کے اعتبار سے ہو، کیونکہ اسے تصرف کا حق اجازت سے حاصل ہوتا ہے، لہذا اس چیز کے ساتھ خاص ہوگا جس کی اجازت دی گئی ہے، اور وہ احتیاط اور حسن حال پر مامور ہے، لہذا اگر اسے کسی خاص زمانے میں تصرف کے سلسلہ میں وکیل بنائے تو اس سے پہلے اور اس کے بعد تصرف کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اسے مطلقاً اس کی اجازت شامل نہیں ہے اور نہ عرفاً، کیونکہ تصرف کی ضرورت کے وقت میں اسے اختیار کیا جاتا ہے دوسرے وقت میں نہیں [۱]۔

اور اس کی تفصیل فقہاء ''الوکالۃ'' میں ذکر کرتے ہیں۔

مبیع میں اضافہ اور عیب کی وجہ سے لوٹانے میں اس کا اثر:

۱۹ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ مبیع کی وہ زیادتی جو متصل اور پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی تو یہ قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اور اسی طرح ظاہر الروایہ کے مطابق قبضہ کے بعد بھی اور خریدار کو نقصان کی واپسی کا اختیار ہوگا، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک بائع کے لئے اس کے قبول کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور امام محمد کے نزدیک اس کو اس کا اختیار ہے، اور رہی (وہ زیادتی) جو پیدا شدہ نہ ہو جیسے درخت اور تعمیر تو (یہ) مطلقاً واپسی کے لئے مانع ہے۔

اور مبیع کی وہ زیادتی جو علیحدہ اور پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، پھل اور تاوان تو (یہ) قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اگر چاہے تو دونوں کو واپس کردے یا پورے ثمن کے عوض دونوں پر راضی ہوجائے، اور قبضہ کے بعد واپس کرنا ممنوع ہوگا اور عیب کے حصہ کے بقدر واپس لے گا، اور وہ زیادتی جو علیحدہ غیر پیدا شدہ ہو جیسے کمائی، پیداوار اور ہبہ، تو قبضہ سے قبل واپسی کے لئے مانع نہیں ہوگی، لہذا اگر واپس کردے تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے خریدار کے لئے ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی، یہ امام محمد کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک بائع کے لئے ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی، اور قبضہ کے بعد بھی واپسی کے لئے مانع نہیں ہوگی، اور اس کے لئے زیادتی پاک ہوگی۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر خریدار کو قدیم عیب کی وجہ سے مبیع بائع کو لوٹائے گا تو اس کے رنگنے اور سینے سے قبل عیب کی حالت میں اس کی جو قیمت ہوگی اس میں خریدار کے رنگنے اور سینے سے جو اضافہ ہوگا اس کے تناسب سے خریدار مبیع میں بائع کا شریک ہوگا، لہذا اگر رنگے ہوئے سامان کی قیمت پندرہ اور بغیر رنگے ہوئے کی دس لگائی جائے تو وہ اس کے ساتھ ایک تہائی کا شریک ہوگا، بائع نے اسے دھوکہ دیا ہو یا نہیں، یا وہ مبیع رکھ لے گا اور قدیم عیب کا تاوان لے گا، اور راجح قول کے مطابق بیع کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

یہ اس زیادتی میں ہے جو متصل ہو، اور اس زیادتی میں جو الگ ہو اس کے بارے میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ واپسی کی صورت میں خریدار اس میں بائع کے ساتھ شریک نہیں ہوگا [۱]۔

اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو زیادتی مبیع اور ثمن میں متصل ہوگی وہ واپسی کی صورت میں اصل کے تابع ہوگی، اور یہ وہی ہے جسے حنابلہ نے مبیع کی متصل بڑھوتری میں ذکر کیا ہے جیسے موٹاپا، درخت کا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۷ طبع المعرفہ، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶ طبع النجاح، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۱۳۱، ۱۳۲ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۰، ۸۱ طبع الأمیریہ، الاختیار ۲/ ۲۰ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۴۵، ۴۶ المعرفہ، الدسوقی ۳/ ۱۲۷ طبع الفکر۔

بڑا ہونا، اس لئے کہ زیادتی کو علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے بغیر لوٹانا بھی ناممکن ہے اور اس لئے بھی کہ فسخ کے ذریعہ ملکیت نئی ہوتی ہے تو اس میں متصل زیادتی اصل کے تابع ہوگی جیسا کہ عقد میں ہوتی ہے۔

اور مبیع اور ثمن میں وہ زیادتی جو منفصل ہو اور عین ہو جیسے بچہ، یا منفعت ہو جیسے اجرت، تو یہ اگر مبیع میں ہو تو خریدار کی ہوگی، اور ثمن میں ہوگی تو بائع کی ہوگی، اور مبیع کی علیحدہ بڑھوتری کے بارے میں حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"الخراج بالضمان"**[1] (نفع ضمان کی وجہ ہوتا ہے) اور مبیع وثمن میں وہ زیادتی جو علیحدہ ہو عیب کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، اس میں عیب کے مقتضی پر عمل ہے[2] اور تفصیل خیار عیب میں ہے۔

ثمن میں اضافہ اور اس کا اثر:

۲۰- ثمن میں اضافہ یا اس میں کمی کے آثار اقالہ میں واضح ہوتے ہیں، دیکھئے: اصطلاح "اقالہ" فقرہ/ ۵۔

شفعہ میں لی گئی جائیداد کا اضافہ خریدار کا ہوگا یا شفیع کا:

۲۱- شفعہ میں لی گئی جائیداد کے اضافہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ خریدار کی ہوگی یا شفیع کی، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مبیع کی وہ زیادتی جو خریدار کے قبضہ میں شفعہ کی بنیاد پر اس سے لینے سے قبل پیدا ہو، اگر وہ متصل غیر ممتاز ہو جیسے درخت اگر بڑا ہو جائے تو یہ شفیع کی ہوگی، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، لہذا وہ اصل کے تابع ہوگی، جیسا کہ اگر وہ عیب یا خیار یا اقالہ کی وجہ سے واپس کرے اور اگر وہ زیادتی الگ اور ممتاز ہو جیسے پیداوار، اجرت، گابھا دیا ہوا شگوفہ اور ظاہر ہونے والا پھل تو یہ خریدار کی ہوگی، اس میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خریدار کی ملکیت میں پیدا ہوئی ہے۔

اور خریدار کو کھجور کے درختوں میں پکنے تک باقی رکھنے کا حق ہوگا، اور اس زیادتی کے بارے میں جو ممتاز اور غیر ظاہر ہو، شافعیہ کے دو اقوال ہیں۔

اول (اور یہ قدیم قول ہے): یہ ہے کہ وہ اصل کے تابع ہوگی جیسا کہ بیع میں تابع ہوتی ہے۔

دوم (اور یہ جدید قول ہے): یہ ہے کہ اصل کے تابع نہیں ہوگی، کیونکہ یہ رضامندی کے بغیر استحقاق ہے، لہذا اس کی بنا پر صرف اسی چیز کو لیا جائے گا جو عقد میں داخل ہو اور یہ بیع کے خلاف ہے، کیونکہ بیع میں رضامندی کی بنیاد پر استحقاق ہے، وہ استثناء پر قادر ہوتا ہے لہذا اگر استثناء نہیں کرے گا تو وہ اصل کے تابع ہو جائے گی[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ میں لی ہوئی جائیداد کی زیادتی مثلاً وہ پھل جو کھجور کے درخت پر ہو وہ شفیع کی ہوگی اگر بیع میں اس کی شرط لگائی گئی ہو، کیونکہ وہ بغیر شرط کے داخل نہیں ہوگی، لہذا اگر اس کی شرط لگا دی جائے تو بیع میں داخل ہوگی اور شفعہ کے ذریعہ مستحق ہوگا، کیونکہ وہ اتصال کے اعتبار سے کھجور کے درخت کی طرح ہے، اور یہ استحسان

---

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص الحبیر (۳/ ۲۲ ط شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۵، ۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الجمل علی المنہج ۳/ ۱۵۱ طبع التراث، کشاف القناع ۳/ ۲۲۰ طبع النصر، الإنصاف ۴/ ۴۱۲، ۴۱۳، طبع التراث۔

(۱) الاختیار ۲/ ۵۰ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۶۳ طبع المعرفہ، المہذب ۱/ ۳۸۹ طبع الحلبی، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۲۰ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۳۴۶ طبع الریاض۔

ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تابع نہ ہونے کی وجہ سے اس میں شفعہ نہ ہو، یہاں تک کہ وہ بیع میں بغیر شرط کے داخل نہیں ہوتی ہے، اور جب وہ شفعہ میں داخل ہوگی تو اگر مشتری اسے توڑے گا تو اس کے حصہ کے بقدر ثمن سے کم ہوجائے گا، کیونکہ وہ ذکر کی وجہ سے مقصود ہوگیا ہے، لہذا اس کے مقابلے میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا، اور اسے پھل کے زائد ہونے کی وجہ سے اسے لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر بیع کے وقت درخت پر پھل نہ ہو، پھر پھل آجائے تو شفیع کو اسے پھل کے ساتھ لینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ وہ تابع ہوکر بیع میں داخل ہوگی، لہذا اگر خریدار اسے توڑ لے تو شفیع کو پورے ثمن میں کھجور کا درخت لینے کا حق ہوگا، کیونکہ پھل بیع کے وقت موجود نہیں تھا، لہذا وہ مقصود نہیں ہوگا اور اس کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک جس خریدار سے شفعہ کے ذریعہ لیا جائے گا، وہ اس کی پیداوار کا مالک ہوگا، یعنی اس حصہ کی پیداوار جس میں شفعہ دائر کیا گیا ہے، اور شفعہ کے ذریعہ اس سے اس کے لینے سے قبل حاصل کیا ہے، کیونکہ وہ اس کا ضامن تھا، حدیث میں ہے: ''**الخراج بالضمان**''۔ اس کی تفصیل ''شفعۃ'' میں ہے۔

مرہون میں اضافہ:

۲۲- حنفیہ میں کاسانی نے صراحت کی ہے کہ مرہون میں زیادتی اگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ اس سے پیدا شدہ کے حکم میں ہو، جیسے کمائی، ہبہ اور صدقہ، تو اس زیادتی میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ خود مرہون نہیں ہے، اور نہ مرہون کا بدل ہے، اور نہ اس کا بدلہ ہے اور نہ اس کے کسی جز کا بدلہ ہے، اور اگر وہ زیادتی اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، پھل، دودھ، اون، یا اس سے پیدا شدہ کے حکم میں ہو جیسے تاوان، تو یہ اصل کے تابع ہوکر مرہون ہوگی، کیونکہ رہن حق لازم ہے لہذا اس کا اثر تابع پر ہوگا، اور مرہون میں زیادتی مالکیہ کے نزدیک جسے وہ پیداوار سے تعبیر کرتے ہیں جیسے دودھ اور اس سے پیدا شدہ چیز اور شہد تو اگر مرتہن اس کے داخل ہونے کی شرط نہ لگائے تو رہن میں داخل نہیں ہوگی، اس کے برخلاف بچہ جو ماں کے پیٹ میں ہو وہ رہن میں داخل ہوگا، چاہے رہن سے قبل حاملہ ہو یا اس کے بعد اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرہون میں زیادتی اگر متصل ہو جیسے جانور کا موٹا ہونا اور درخت کا بڑا ہونا تو یہ رہن میں اصل کے تابع ہوگی، اور اگر علیحدہ ہو جیسے بچہ اور پھل تو تابع نہیں ہوگی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ رہن کی تمام بڑھوتری اور اس کی پیداوار اصل کی طرح اس کے قبضے میں رہن ہوگی جس کے قبضے میں رہن ہو، اور اگر دین کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کرنے کی ضرورت پڑے تو اصل کے ساتھ فروخت کی جائے گی، چاہے وہ متصل ہو جیسے موٹاپا اور تعلیم، یا منفصل ہو جیسے کمائی، اجرت، بچہ، پھل، دودھ، اون اور بال، کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو عین میں مالک کے عقد سے ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں بڑھوتری اور منافع داخل ہوں گے جیسے بیع وغیرہ سے ملکیت [1]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''رہن'' میں ہے۔

موہوب میں اضافہ اور ہبہ کو واپس لینے میں اس کا اثر:

۲۳- موہوب میں زیادتی یا تو متصل ہوگی یا منفصل ہوگی، اگر منفصل ہو جیسے پھل اور بچہ تو وہ ہبہ کی واپسی میں بالاتفاق موثر نہیں ہوگی، اور اگر متصل ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک واپسی سے مانع ہوگی، کیونکہ اس میں اس زیادتی کے بغیر واپسی ممکن نہیں ہے اور اس زیادتی کے ساتھ ہبہ کی واپسی کی کوئی سبیل نہیں ہے، کیونکہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے اور شافعیہ کے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۵۲ طبع الجمالیہ، الإختیار ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع المعرفہ، الدسوقی ۳/ ۲۴۴، ۲۴۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۱، ۸۲ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۰۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/ ۴۳۰ طبع الریاض۔

نزدیک واپسی سے مانع نہیں ہوگی، اور یہی امام احمد سے دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی مذہب ہے، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں ہے، لہذا وہ اصل کے تابع ہوگی (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''ہبہ'' میں ہے۔

مہر میں اضافہ اور وطی سے قبل طلاق کی صورت میں اس کا حکم:

۲۴ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو وطی سے قبل طلاق دیدے تو مہر نصف ہوجائے گا، چاہے وہ اپنی حالت پر باقی ہو یا اس میں متصل یا منفصل زیادتی ہوگئی ہو، یعنی وہ زیادتی اصل کے حکم میں ہوگی، لہذا شوہر اس سے اس کا نصف جو اس نے اسے دیا ہے متصل یا منفصل زیادتی کے ساتھ واپس لے گا، کیونکہ وہ زیادتی اصل کے جز کے حکم میں ہے، اور اس میں عقد کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہونے والی زیادتی عقد کے وقت موجود کی طرح ہوگی، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مہر کی وہ زیادتی جو علیحدہ ہو عورت کی ہوگی اور شوہر صرف اصل کے نصف کو واپس لے گا، کیونکہ وہ زیادتی عورت کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، اور اصل کے نصف کی واپسی میں ان دونوں میں سے کسی کو بھی ضرر نہیں ہوگا۔

اور اگر وہ زیادتی متصل ہو تو شوہر اس حالت میں نصف کی واپسی کے سلسلہ میں تنہا مالک نہیں ہوگا، بلکہ بیوی کو اختیار ہوگا کہ نصف زیادتی کے ساتھ واپس کردے یا عقد کے دن کی اس کی قیمت کا نصف واپس کردے (۲)۔

اور مسئلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''صداق''۔

وفات کے بعد دین کی ادائیگی سے قبل ترکہ میں حاصل ہونے والا اضافہ:

۲۵ - ترکہ کی اس زیادتی اور بڑھوتری میں جو مدیون کی وفات کے بعد اور دین کی ادائیگی سے قبل پیدا ہو فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے رہائشی مکان کا کرایہ، اور جیسے جانور جو بچہ دے یا موٹا ہوجائے، اور جیسے درخت جس میں پھل آجائے تو کیا وہ قرض خواہوں کی مصلحت کے پیش نظر ترکہ میں ضم ہوگی یا وہ وارث کی ملک ہوگی اور یہ اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو فقہاء میں ہے کہ کیا جس پر دین ہو اس کا ترکہ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا؟

اس بارے میں ان حضرات نے جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ترکہ وارث کی طرف منتقل ہوگا اگر میت کی وفات کے وقت ترکہ کے ساتھ دیون متعلق نہ ہوں، اور اگر ترکہ کے ساتھ دین متعلق ہو تو وفات کے بعد وارث کی طرف اس کے منتقل ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جو شافعیہ کا اور مشہور روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے یہ ہے کہ ترکہ کے اموال ان کے ساتھ دین کے متعلق ہونے کے باوجود محض مورث کی موت سے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہوجاتے ہیں، چاہے دین پورے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو۔

دوم: جو حنفیہ کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ دین ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، دونوں میں فرق ہوگا، اگر دین ترکہ کے برابر ہو تو ترکہ کے اموال میت کی ملکیت کے حکم پر باقی رہیں گے، ورثہ کی ملکیت کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اور اگر دین کم ہو تو راجح رائے یہ ہے کہ

(۱) الإختیار ۳/۱۵۱ طبع المعرفہ، ابن عابدین ۴/۵۱۵ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۲/۲۱۵ طبع المعرفہ، المہذب ۱/۳۳۱، ۴۵۴ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۱۴ طبع الحلبی، المغنی ۵/۶۷۳، ۶۷۴ طبع الریاض۔

(۲) فتح القدیر ۲/۴۵۶ طبع الأمیریہ، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۷ طبع المعرفہ، الدسوقی

= ۲/۳۱۹ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ۷/۲۹۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۵/۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی۔

ترکہ کے اموال سے دین کے متعلق ہونے کے باوجود محض مورث کی موت سے وہ ورثہ کی طرف منتقل ہوجائیں گے۔

سوم: جو مالکیہ کا قول ہے یہ ہے کہ ترکہ کے اموال مرنے کے بعد میت کی ملکیت کے حکم پر باقی رہیں گے یہاں تک کہ دین ادا کردیا جائے چاہے دین اس کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، اور اسی اختلاف کی بنیاد پر جس نے کہا کہ ترکہ وفات کے بعد اور دین کی ادائیگی سے قبل ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گا، انہوں نے کہا: زیادتی وارث کی ہوگی دائن کی نہیں ہوگی، اور جس نے کہا کہ منتقل نہیں ہوگا تو انہوں نے کہا کہ دین کو ادا کرنے کے لئے زیادتی ترکہ میں ضم کردی جائے گی، پھر اگر کوئی چیز بچ جائے تو وہ ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گی (۱)۔

اور تفصیل اصطلاح: ''ترکہ'' میں ہے۔

حدود کی ادنی مقدار سے تعزیر میں اضافہ:

۲۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تعزیر حد کے برابر نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے، جس میں خواہش نفس کا شائبہ نہ ہو امام کو اختیار ہے کہ حد سے زیادہ تعزیر کرے۔ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تعزیر کوڑے کے ذریعہ ہو تو واجب ہوگا کہ جس کی تعزیر کی جائے، اس کے حدود کی کم سے کم مقدار سے کم کردے اور امام احمد سے تعزیر کے کوڑے کی مقدار کے بارے میں روایت مختلف ہے چنانچہ ایک روایت ہے کہ تعزیر حد کے برابر نہیں کی جائے گی، اور ان کے مذہب کی صراحت ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۱۳ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۵ طبع المکتب الإسلامی، الجمل علی المنہج ۷/ ۳۰۷، ۳۰۸ طبع التراث، المغنی ۹/ ۲۲۰، ۲۲۱ طبع الریاض۔

فرائض اور سنن راتبہ میں اضافہ:

۲۷- ماوردی نے فرائض اور سنن راتبہ یعنی نفل مطلق کے عمل میں اضافہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: یہ ہے کہ زیادتی لوگوں کو دکھانے اور ان کے سامنے تصنع کے طور پر ہو، تاکہ اس کی وجہ سے نفرت کرنے والے قلوب نرم ہوجائیں اور اس کی وجہ سے کم عقل اس کی خدمت کریں اور وہ نیکوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے، حالانکہ وہ ان میں سے نہیں ہے اور اپنے کو نیک لوگوں میں داخل کرتا ہے حالانکہ وہ ان کے خلاف ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل میں ریاکاری کرنے والے کے لئے ایک مثال دی ہے، چنانچہ فرمایا: ''**المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور**'' (۱) (اس چیز کے ذریعہ آسودگی ظاہر کرنے والا جو اس کی ملکیت نہ ہو جھوٹ کے دو کپڑے پہننے والے کی طرح ہے)۔

غیر مملوک کے ذریعہ متشبع سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ایسی چیز سے مزین کرے جو اس میں نہ ہو، اور آپ ﷺ کا قول ''**كلابس ثوبي زور**'' سے مراد وہ شخص ہے جو نیک لوگوں کا لباس پہنتا ہو تو وہ اپنی ریا کی وجہ سے اجر سے محروم ہوگا اور شکایت کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس نے اللہ کی رضا کا ارادہ نہیں کیا۔

دوسری قسم: یہ کہ زیادتی دوسرے کی اقتدا میں کرے اور یہ نیک لوگوں کی مجلس میں بار بار جانے اور متقی لوگوں کے ساتھ کثرت سے رہنے سے پیدا ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل**'' (۲)

(۱) حدیث: ''المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل'' کی روایت ترمذی (۴/ ۵۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا

(انسان اپنے دوست کے دین پر ہوتا ہےتوتم میں سے ہر ایک کودیکھنا چاہئے کہ وہ کس کودوست بنارہا ہے)۔

لہذا جب ان کی مجلس میں کثرت سے جائے گا اور ان سے موانست طویل ہوگی تو اسے یہ بات پسند ہوگی کہ ان کے افعال میں ان کی اقتداء کرے اوران کے اعمال میں ان کی پیروی کرے اوراپنی ذات کے لئے پسند نہیں کرے گا کہ ان کے مقابلہ میں کوتاہی کرے یا نیکی میں ان سے کم رہے، لہذا منافست ان کی برابری پر آمادہ کرے گی اور بسا اوقات غیرت ان سے زیادہ عمل کرنے اوران سے سبقت کرنے پر آمادہ کرے گی تو یہ حضرات اس کی سعادت کا سبب بن جائیں گے اوراس کی نیکی کے بڑھ جانے کا باعث ہوں گے۔

اور تیسری قسم: یہ کہ زیادتی کی ابتداء اس کے ثواب کی امید اور اس کے ذریعہ تقرب کی رغبت کی بنا پر از خود کرے پس یہ پاک نفس کے نتائج اور سچی خواہش کے اسباب میں سے ہے، جن سے دین کا خالص ہونا اور یقین کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل کرنے والوں کا سب سے افضل حال اور عبادت گزاروں کا سب سے اعلی درجہ ہے۔

پھر جو زیادتی کرتا ہے، اس کی دو حالتیں ہیں:

۲۸ - پہلی حالت یہ ہے کہ وہ اس میں میانہ روی اختیار کرنے والا اوراس کو ہمیشہ ادا کرنے پر قادر ہو تو یہ افضل حالت اور اعلیٰ درجہ ہے، اسی حال پر ماضی کے صلحاء گذر گئے اوراسی میں حال کے فضلاء ان کی اتباع کرتے ہیں اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"علیکم بما تطیقون فواللّٰہ لا یمل اللّٰہ حتی تملوا، وکان أحب الدین إلیه مادام علیه صاحبه"**(۱) (تم جتنی طاقت رکھتے ہو اتنا ہی عمل کرو، اللہ کی قسم اللہ تعالیٰ نہیں تھکتا ہے، یہاں تک کہ تم تھک جاؤ اوراس کے نزدیک سب سے بہتر طریقہ وہ ہے جن پر دین والا ہمیشہ قائم رہے)۔

اور دوسری حالت: ان میں اس شخص کی طرح زیادتی کرے جو اس کو ہمیشہ نہیں کرتا ہے اور نہ اس کے مسلسل کرنے پر قادر ہوتا ہے تو یہ بسا اوقات کوتاہی کرنے والے سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے، کیونکہ زیادتی حد سے زیادہ کرنا یا تو لازم کی ادائیگی سے روک دے گا تو یہ تقصیر ہی ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی خواہش سے ایسا اضافہ کیا ہے جس کے نتیجے میں نقصان ہوا ہے اور ایسا نفل ادا کیا ہے جس نے فرض کو روک دیا ہے، یا یہ کہ وہ زیادتی پر مداومت سے عاجز ہوگا اور ہمیشہ کثرت سے کرنے سے مانع ہوگا، کسی لازم میں خلل نہیں ڈالے گا، اور کسی فرض میں کوتاہی نہیں کرے گا تو یہ اس صورت میں مختصر مدت اور قلیل وقفہ ہے، حالانکہ تھوڑا عمل طویل زمانے میں اللہ عزوجل کے نزدیک تھوڑے زمانے میں کثیر عمل سے افضل ہے، کیونکہ مختصر زمانے میں کثرت سے عمل کرنے والا کسی زمانے میں عمل کرتا ہے اور کسی زمانے میں چھوڑ دیتا ہے، اور بسا اوقات وہ اپنے چھوڑنے کے زمانے میں کھیلنے والا یا بھولنے والا ہوگا، اور طویل زمانے میں تھوڑا عمل کرنے والا بیدار فکر والا اور ہمیشہ یاد کرنے والا رہتا ہے۔

اور ابو صالح نے ابو ہریرہؓ کے واسطے سے سے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: **"إن لکل شيء شرة و لکل شرة فترة فإن کان صاحبها سدد و قارب فارجوه و إن أشير إلیه بالأصابع فلا تعدوه"**(۱) (بے شک ہر چیز کی ایک تیزی ہوتی ہے اور ہر تیزی کی ایک انتہاء ہے، لہذا اگر برائی کرنے والا اپنی اصلاح کرلے اور میانہ روی اختیار کرلے تو اس سے بھلائی

= ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "علیکم بما تطیقون" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۱۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن لکل شيء شرة......" کی روایت ترمذی (۶۳۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

کی امید رکھو اور اگر اس کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جائے تو اس کو کچھ شمار نہ کرو)۔

آپ ﷺ نے اسلام کے احکام پر عمل کرنے میں حد سے بڑھ جانے کو زیادتی قرار دیا ہے، اور آپ ﷺ نے ہر تیزی کی انتہاء بتلادی ہے کہ ہر جوش ٹھنڈا ہو جایا کرتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ یہ زیادتی کوتاہی یا خلل سے خالی نہیں ہوگی، اور ان میں سے کسی میں خیر نہیں ہے (۱)۔

قرآن کریم میں اضافہ:

۲۹- قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام معجز ہے جو اس نے اپنے رسول ﷺ پر اتارا ہے اور زیادتی اور کمی سے اس کی حفاظت کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ" (۲) ((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہاں ہم ہی نے نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)۔

پس ذکر قرآن کریم ہے، جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے، اور اللہ تعالی کے قول "وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ" کا معنی یہ ہے کہ اس میں کمی زیادتی سے حفاظت کرنے والا ہے۔

قتادہ اور ثابت البنانی نے کہا: اللہ تعالی نے اس کی اس سے حفاظت کی ہے کہ اس میں شیاطین باطل کا اضافہ کردیں یا اس میں سے حق کو کم کردیں تو اللہ تعالی نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی تو وہ برابر محفوظ رہے گا اور دوسری کتاب کے بارے میں کہا: "بما استحفظوا" (۳) (اس لئے کہ انہیں نگہداشت کا حکم دیا گیا تھا) اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری ان لوگوں کے سپرد کی تو انہوں نے تحریف اور تبدیلی کردی، پھر اللہ تعالی نے قرآن کا وصف بیان کیا ہے کہ یہ "عزیز" ہے بعض لوگ اس کے مثل کے لانے سے عاجز ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْ بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَ هُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيْزٌ، لاَيَأْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَمِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ" (۱) (جو لوگ اس (کتاب) نصیحت کا انکار کرتے ہیں جب کہ وہ ان کے پاس پہنچ گئی سو وہ بڑی معزز کتاب ہے اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے (یہ کلام) نازل ہوا ہے (خدائے) باحکمت و پرحمد کی طرف سے)۔

اور اللہ تعالی کے قول: "لاَ يَاتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ" کا معنی جیسا کہ قرطبی نے سدی اور قتادہ سے نقل کرکے کہا ہے، یعنی یہ کہ شیطان قدرت نہیں رکھتا ہے کہ اس میں تبدیلی کردے یا اس میں زیادتی کردے یا کمی کردے، اور صاحب روح المعانی نے ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالی کے قول "لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" (اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے) تمثیل ہے اس شخص کے ساتھ تشبیہ دے کر جس کی ہر جہت سے حفاظت کردی گئی ہو، پس اس کے دشمنوں کا اس تک پہنچنا ممکن نہ ہو کیونکہ حق مبین کی حمایت سے محفوظ قلعہ میں ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳۰- اصطلاح زیادۃ سے متعلق خاص احکام کی بحث وضو، تیمّم، صلاۃ، مبیع، ثمن، غصب، شفعہ، رہن، ہبہ، مہر، ترکہ، تعزیر، حد، اور تکلیف میں ہے۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی رص ۱۱۰، ۱۱۴ طبع چہارم۔
(۲) سورۂ حجر ر ۹۔
(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۴۔

(۱) سورۂ فصلت ر ۴۱، ۴۲۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۰ر ۵، ۱۵ر ۳۶۷ طبع دوم، روح المعانی ۲۴ر ۱۲۷ طبع المنیر یہ۔

زیارۃ

تعریف:

۱- زیارۃ کا معنی لغت میں قصد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "زارہ یزورہ زوراً و زیارۃ"، اس کا قصد کیا اور اس کی عیادت کی۔

اور عرف میں جس کی زیارت کی جائے اس کے اکرام اور اس سے انس حاصل کرنے کے لئے اس کا قصد کرنا (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عیادت:

۲- یہ "عاد المریض یعودہ عیادۃ" سے ماخوذ ہے، جب کہ اس کی بیماری میں اس کی زیارت کرے (۲)۔

لہذا اس اعتبار سے عیادت زیارت سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۳- زیارت کے اسباب اور جس کی زیارت کی جائے اور زیارت کرنے والے کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

قبر رسول علیہ السلام کی زیارت:

۴- نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت ایک اہم نیکی اور مندوبات میں سب سے افضل ہے، صاحب فتح القدیر نے مناسک الفارسی اور شرح المختار سے نقل کیا ہے کہ نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت واجب کے قریب ہے (۱) اور ایک حدیث میں آپ علیہ السلام سے منقول ہے: **"من زار قبری وجبت له شفاعتي"** (۲) (جو شخص میری قبر کی زیارت کرے گا اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوگی)۔ اور آپ علیہ السلام سے مروی ہے: **"من جاء نی زائرا لا یعلم له حاجة إلا زیارتی، کان حقا عليّ أن أکون له شفیعا یوم القیامة"** (۳) (جو شخص میری زیارت کے لئے آئے گا، اسے میری زیارت کے علاوہ کوئی دوسری حاجت نہ ہوگی تو میرے اوپر حق ہوگا کہ میں اس کے لئے قیامت کے دن شفاعت کرنے والا بنوں)۔ اور تفصیل اصطلاح "زیارۃ قبر النبی علیہ السلام" میں ہے۔

قبروں کی زیارت:

۵- مسلمانوں کی قبروں کی زیارت بغیر سفر کے مردوں کے لئے مسنون ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها"** (۴) (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر مادہ "عوذ"۔

(۱) فتح القدیر ۳۳۶/۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیار لتعلیل المختار للموصلی ۱۷۵/۱، الشرح الصغیر ۷۱/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۵۱۲/۱، المغنی ۵۵۶/۳۔
(۲) حدیث: "من زار قبری وجبت له شفاعتي" کی روایت دارقطنی (۲۷۸/۲ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے، ایسے ہی التلخیص الحبیر (۲۶۷/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔
(۳) حدیث: "من جاء ني زائرا لا یعلم له حاجة إلا زیارتی......" کو ہیثمی نے المجمع (۲/۴ طبع القدسی) میں حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت الطبرانی نے الأوسط والکبیر میں کی ہے، اور اس میں مسلمہ بن سالم ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔
(۴) حدیث: "کنت نهیتکم عن زیارة القبور......" کی روایت مسلم (۳/

زیارت سے منع کردیا تھا، اب اس کی زیارت کیا کرو)۔

اور عورتوں کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے: "نهينا عن زيارة القبور، ولم يعزم علينا"(۱) (ہمیں قبروں کی زیارت سے منع کیا گیا، اور ہم پر واجب نہیں کیا گیا)۔

اور تفصیل اصطلاح: " زیارۃ القبور" میں ہے۔

مقامات کی زیارت:

۶ - نصوص اور آثار موجود ہیں جو متعینہ مقامات کی زیارت کی داعی ہیں، مثلاً مسجد قباء کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ"(۲) ((البتہ جس) مسجد کی بنیاد تقوی پر اول روز سے پڑی ہے وہ (واقعی) اس لائق ہے کہ آپ اس میں کھڑے ہوں)۔ "وكان ﷺ يزوره كل سبت"(۳) (اور نبی ﷺ ہر سنیچر کو اس کی زیارت فرماتے تھے)۔ اور تین مساجد ہیں، جن کی طرف سفر کرکے جانے کے بارے میں حدیث منقول ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا، و مسجد الحرام، و مسجد الأقصى"(۴) (تین مسجدوں کے علاوہ کسی کے لئے سفر نہ کیا جائے، وہ تین یہ ہیں: میری یہ مسجد، مسجد حرام اور مسجد اقصی)۔

اور ان مقامات میں سے جبل احد ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جبل يحبنا ونحبه"(۱) ((یہ) پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم اس سے محبت کرتے ہیں)۔ اور اس کے علاوہ وہ مقامات ہیں جن کے بارے میں نص موجود ہے، لہذا ان کی زیارت مستحب ہے۔

صالحین اور بھائیوں کی زیارت:

۷ - صالحین اور بھائیوں، دوستوں، پڑوسیوں اور قریبی رشتہ داروں کی زیارت کرنا اور ان کے ساتھ صلہ رحمی کرنا مستحب ہے اور مناسب یہ ہے کہ ان کی زیارت ایسے طور پر ہو جسے وہ پسند کریں، اور ایسے وقت میں نہ ہو جسے وہ ناپسند کریں، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ اپنے نیک بھائی سے درخواست کرے کہ وہ اس کی زیارت کرے اور کثرت سے زیارت کرے، اگر یہ دشوار نہ ہو(۲)۔

اور حدیث میں موجود ہے: "أن رجلا زار أخاله في قرية أخرى، فأرصد الله تعالى له على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أريد أخالي في هذه القرية، قال: هل لک عليه من نعمة تربها، قال: لا ، غير أني أحببته في الله عزوجل، قال: فإني رسول الله إليک، بأن الله قد أحبک كما أحببته فيه"(۳) (ایک آدمی نے کسی

= ۱۵۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهينا عن زيارة القبور......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۰۸۔

(۳) حدیث: "كان يزور مسجد قباء كل سبت" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) نبی ﷺ کا قول احد پہاڑ کے بارے میں: "يحبنا و نحبه" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۷۔

(۳) حدیث: "أن رجلا زار أخا له في قرية أخرى......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۸ طبع الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، دیکھئے: ریاض الصالحین ص/ ۱۷۱، دلیل الفالحین ۲/ ۲۲۴، اور " تربها عليه" کا معنی ہے، یعنی تم اس کی درستگی کی کوشش کرتے ہو۔

دوسرے گاؤں میں اپنے ایک بھائی کی زیارت کا ارادہ کیا تو اللہ تعالی نے اس کے راستے میں ایک فرشتہ کو کھڑا کر دیا، پس جب وہ اس کے پاس آیا تو (فرشتہ) نے کہا کہ کہاں کا ارادہ رکھتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ میں اپنے ایک بھائی کی ملاقات کے ارادے سے جارہا ہوں جو اس گاؤں میں رہتا ہے، فرشتہ نے کہا کہ کیا اس کے پاس تمہاری کوئی چیز ہے جس کی خبر گیری اور اس میں اضافہ کے لئے تم وہاں جارہے ہو، تو اس نے کہا: نہیں، میں اس سے اللہ عزوجل کی خاطر محبت کرتا ہوں تو فرشتہ نے کہا: میں تمہاری طرف اللہ کا پیغام لے کر آیا ہوں کہ اللہ تعالی تم سے محبت فرماتے ہیں جیسا کہ تم اللہ کے لئے اس سے محبت کرتے ہو)۔

اور حدیث قدسی میں ہے: "حقت محبتي للمتحابين فيّ، و حقت محبتي للمتناصحين فيّ، و حقت محبتي للمتزاورين فيّ"[1] (میری محبت ان لوگوں کے لئے ثابت ہوچکی جو میری خاطر محبت کرتے ہیں اور میری محبت ان لوگوں کے لئے ثابت ہوچکی جو میرے لئے خیر خواہی کا جذبہ رکھتے ہیں اور میری محبت ان لوگوں کے حق میں ثابت ہوچکی جو میری خاطر ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں)۔

اور حضرت انسؓ سے منقول ہے: "إذا جاء كم الزائر فأكرموه"[2] (اگر تمہارے پاس ملاقات کرنے والا آئے تو اس کا اکرام کرو)۔

(۱) حدیث: "حقت محبتي للمتحابين في و حقت محبتي......" کی روایت احمد (۵/ ۲۳۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاذ بن جبل سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۲۷۹ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) حدیث: "إذا جاء كم الزائر فأكرموه" عراقی نے کہا ہے: اس کی روایت خرائطی نے مکارم اخلاق میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور یہ حدیث منکر ہے، اسے ابن ابی حاتم نے العلل میں کہا ہے، ایسے ہی اتحاف السادۃ المتقین للزبیدی (۵/ ۲۳۲ طبع المیمنیہ) میں ہے۔

بیوی کا اپنے گھر والوں اور والدین کی زیارت کرنا اور ان لوگوں کا اس کی زیارت کرنا:

۸- مالکیہ اور حنفیہ نے اپنے مفتی بہ قول میں کہا ہے: عورت کو حق ہے کہ اپنے والدین کی ملاقات کے لئے ہر جمعہ کو جائے اور محارم کی ملاقات کے لئے ہر سال جائے اگر چہ شوہر کی اجازت کے بغیر ہو، کیونکہ یہ مصاحبت بالمعروف ہے، جس کا حکم اس کو دیا گیا ہے، اور صلۂ رحمی ہے، اور مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ والدین شہر میں ہوں[1]۔

حنفیہ کا صحیح مذہب اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے کہ شوہر بیوی کے والدین کو اس کے پاس ہر جمعہ کو آنے سے نہیں روکے گا، اور ان دونوں کے علاوہ محارم کو ہر سال میں آنے سے نہیں روکے گا۔

اور اسی طرح بیوی کی اولاد کی بہ نسبت حکم ہے جو دوسرے شوہر سے ہوں اگر وہ چھوٹے ہوں کہ شوہر ان بچوں کو اس کے پاس روزانہ ایک مرتبہ جانے سے نہیں روکے گا اور اگر شوہر اس کے والدین پر اس کے خراب کرنے کی تہمت لگائے تو ان دونوں کے لئے شوہر کی طرف سے کسی امینہ عورت کے ساتھ جانے کا فیصلہ کیا جائے گا اور شوہر پر اس کی اجرت ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ شوہر کو اس کے پاس آنے سے روکنے کا حق ہے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ گھر اس کی ملک ہے، اور اس کو اپنی ملک میں داخل ہونے سے روکنے کا حق ہے، اور یہی "کنز" سے ظاہر ہے اور یہی قدوری کے نزدیک مختار ہے اور "ذخیرہ" میں اس کو یقین کے ساتھ کہا ہے۔

اور ایک قول ہے کہ داخل ہونے سے منع کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ ٹھہرنے سے روکنے کا حق ہے، کیونکہ فتنہ ٹھہرنے اور طویل گفتگو کرنے میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس کے والدین، اور دوسرے شوہر سے اس کی بڑی اولاد ہر جمعہ کو ایک مرتبہ شوہر کے گھر میں اس کی زیارت کر سکتے ہیں [1]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کو حق ہے کہ اپنے والدین اور اپنے محارم کی زیارت کے لئے شوہر کے گھر سے شوہر کے غائبانہ میں نکلے اگر اس نے اسے نکلنے سے منع نہ کیا ہو، اور اس سلسلے میں عرف درگذر سے کام لینے کے بارے میں رائج ہے۔ لیکن اگر شوہر اسے اپنے غائبانہ میں نکلنے سے منع کر دے تو اس کے لئے زیارت یا کسی دوسرے کام سے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی [2]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو حق نہیں ہے کہ بیوی کے والدین کو اس کی زیارت سے منع کرے، کیونکہ اس میں قطع رحمی ہے، لیکن اگر قرائن حال سے یہ معلوم ہو کہ ان دونوں یا ان میں سے کسی کی ملاقات سے ضرر پیدا ہوگا تو اسے روکنے کا حق ہوگا [3]۔

دوسرے کی پرورش میں موجود بچے کی زیارت:

۹- والدین میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اگر اس کی اولاد دوسرے کی پرورش میں ہوں تو ان کی زیارت کرے اور جس کو حق حضانت ہو وہ دوسرے کو ملاقات سے منع نہیں کر سکتا ہے [4]۔

اور تفصیل اصطلاح: ''حضانۃ'' میں ہے۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۶۴، الدسوقی ۲/ ۵۱۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۷۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴، المغنی ۷/ ۲۰۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۹۔
(۴) القلیوبی ۴/ ۹۱۔

زیارۃ النبی ﷺ

تعریف:

۱- زیارۃ ''زارہ یزورہ زوراً و زیارۃ'' کا اسم ہے، اس کا معنی ہے کسی شخص کی طرف اس کے اکرام کے پیش نظر جانے کا قصد کرنا [1]۔

اور نبی ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی قبر کی زیارت سے آپ ﷺ کی زیارت ہو جاتی ہے۔

شرعی حکم:

۲- ماضی سے حال تک سلف سے خلف تک امت اسلامیہ کا اجماع ہے کہ نبی ﷺ کی زیارت مشروع ہے۔

اور مذاہب میں جمہور علماء اور اہل فتوی کی رائے ہے کہ یہ سنت مستحبہ ہے، اور محققین کی ایک جماعت نے کہا: یہ سنت موکدہ ہے، جو درجۂ واجب کے قریب ہوتی ہے اور یہی حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک مفتی بہ ہے [2]۔

(۱) معجم متن اللغۃ لأحمد رضا مادۃ: ''زور''۔
(۲) فتح القدیر للکمال بن الہمام شرح الہدایۃ مطبعۃ مصطفی محمد ۲/ ۳۳۶، ردالمحتار علی الدر المختار لابن عابدین محمد امین طبع استانبول دار الطباعۃ العامرہ ۲/ ۵۳۳، الشفا نسخہ شرحہ للقاری طبع استنبول ۱۳۱۶ھ، ۲/ ۱۴۹، المجموع للنووی شرح المہذب للشیرازی مطبعۃ العاصمۃ بالقاہرہ ۸/ ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ طبع دار المنار سنہ ۱۳۶۷ھ، ۳/ ۲۵۶، الإختیار لتعلیل المختار لعبد اللہ بن محمود الموصلی، طبع مصطفی البابی الحلبی ۱/ ۱۷۳، لباب المناسک للسندی، شرحہ لعلی القاری طبع المطبعۃ الأمیریہ ص ۲۸۲۔

اورفقیہ ابوعمران موسی بن عیسی الفارسی مالکی کی رائے ہے کہ یہ واجب ہے[۱]۔

زیارت کی مشروعیت کی دلیل:

۳- نبی ﷺ کی زیارت کی مشروعیت کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: "وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَّلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ جَآءُ وْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا"[۲] (اور کاش کہ جس وقت یہ اپنی جانوں پر زیادتی کر بیٹھے تھے آپ کے پاس آ جاتے پھر اللہ سے مغفرت چاہتے اوررسول ﷺ بھی ان کے حق میں مغفرت چاہتے تو یہ ضرور اللہ کوتوبہ قبول کرنے والا اورمہربان پاتے)۔

چنانچہ نبی ﷺ اپنی وفات کے بعد اپنی قبر میں زندہ ہیں، جیسا کہ شہداء زندہ ہیں، قرآن میں اس کی صراحت ہے اورآپ ﷺ کا قول صحیح ہے: "الأنبياء أحياء في قبورهم"[۳] (انبیاء اپنی قبروں میں زندہ ہیں) اورآپ ﷺ نے ان کو زندہ اس لئے فرمایا کہ وہ شہداء کی طرح ہیں، بلکہ ان سے افضل ہیں، اورشہداء اپنے رب کے پاس زندہ ہیں اوراللہ تعالی کے پاس زندہ ہونے کی قید لگانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیات ہمارے نزدیک ظاہر نہیں ہے اور یہ فرشتوں کی حیات کی طرح ہے۔

(۱) الشفاء ۲/ ۱۵۰، المواہب اللدنیۃ للقسطلانی مطبعۃ مصطفی شاہین ۲/ ۵۰۴، نیل الأوطار للشوکانی المطبعۃ العثمانیہ ۵/ ۹۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۴۔

(۳) حدیث: "الأنبياء أحياء في قبورهم" کی روایت ابویعلی نے کی ہے، جیسا کہ الجامع الصغیر (بشرحہ الفیض ۳/ ۱۸۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے، اورمناوی نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔

اور "صحیح مسلم" میں حدیث اسراء میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"مررت على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يصلي في قبره"**[۱] (شب معراج میں سرخ ٹیلہ کے پاس حضرت موسی علیہ السلام کے قریب سے گذرا اوروہ اپنی قبر میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہے تھے) اورآپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"فزوروا القبور فإنها تذكر الموت"**[۲] (قبروں کی زیارت کیا کرو، کیونکہ یہ موت کو یاد دلاتی ہے) تو یہ عمومی طور پر قبروں کی زیارت کے مشروع ہونے کی دلیل ہے، اور نبی ﷺ کی زیارت سے بدرجہ اولی اس حکم کی تعمیل ہوتی ہے، لہذا آپ ﷺ کی زیارت اس امرنبوی کریم میں داخل ہوگی۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من زارني بعد موتي فكأنما زارني في حياتي"**[۳] (جس نے میری وفات کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی)۔

اوراسی طرح نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من زار قبري وجبت له شفاعتي"**[۴] (جو میری قبر کی زیارت کرے گا اس کے لئے

(۱) حدیث: "مررت على موسى ليلة أسرى بي......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت" کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من زارني بعد موتي فكأنما زارني في حياتي" کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۷۸ طبع دارالمحاسن) نے حضرت حاطبؓ سے کی ہے اوراس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہیں، جیسا کہ اس کی وجہ سے ابن حجر نے اس کو التلخیص (۲/ ۲۶۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں معلول قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "من زار قبري وجبت له شفاعتي" کی روایت دارقطنی (۲/ ۲۷۸ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اورابن حجر نے اسے اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے اوردوسرے راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۲/ ۲۶۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

میری شفاعت واجب ہوگی)۔

بعض فقہاء نے ان دلائل سے آپ ﷺ کی زیارت کے وجوب پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ دوسری احادیث میں بھی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔

اور جمہور نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے، اور غالباً ان کا نظریہ اس میں یہ ہے کہ یہ دلائل ثواب یا مغفرت یا فضیلت حاصل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، اور یہ دوسرے وسائل سے حاصل ہوتے ہیں، لہٰذا ان دلائل سے واجب ہونا نہیں سمجھا جائے گا۔

قاضی عیاض نے ''کتاب الشفاء'' میں کہا: نبی ﷺ کی قبر کی زیارت مسلمانوں کی ایک سنت ہے، جو متفق علیہ ہے اور ایسی فضیلت ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے[1]۔

نبی ﷺ کی زیارت کی فضیلت:

۴- سابقہ دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کی زیارت کی عظیم فضیلت ہے اور اس کا ثواب بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ اہم مقاصد اور ان نفع بخش نیکیوں میں سے ہے جو اللہ کے نزدیک مقبول ہیں، اس کی وجہ سے مومن اللہ تعالیٰ کی مغفرت، اس کی رحمت اور اپنے گناہوں سے توبہ کی امید رکھتا ہے، اور اس کی وجہ سے زیارت کرنے والا قیامت کے دن نبی ﷺ کی خصوصی شفاعت کو حاصل کرے گا اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

اور اس پر تمام زمانوں میں مسلمانوں کا اجماع رہا ہے، جیسا کہ قاضی عیاض، نووی، سندی اور ابن الہمام نے صراحت کی ہے۔

حافظ ابن حجر نے کہا: یہ افضل اعمال اور اہم قربات میں سے ہے جو اللہ تعالیٰ تک پہنچاتے ہیں، اور اس کی مشروعیت پر اجماع ہے، اس

(۱) شفاء کا وہ نسخہ جس کی شرح ملا علی قاری نے کی ہے ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اسی طرح قسطلانی نے کہا ہے: جان لو کہ نبی ﷺ کی قبر شریف کی زیارت بڑی نیکیوں اور طاعات میں سے ہے اور بلند درجات تک پہنچانے کا راستہ ہے[1]۔

نبی ﷺ کی زیارت کے آداب:

۵- **الف-** مسجد نبوی کی زیارت کی بھی نیت کرے تاکہ مسجد کی زیارت کی سنت اور اس کا ثواب حاصل ہوجائے، اس لئے کہ حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدی هذا، ومسجد الحرام، و مسجد الأقصى**"[2] (صرف تین مساجد کے لئے سفر کیا جائے: میری یہ مسجد، مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ)۔

ب- مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا اور سب سے صاف ستھرا کپڑا پہننا اور شرف مدینہ کو اپنے دل کے لئے شعار بنالینا کیونکہ نبی ﷺ کی وجہ سے اس کو شرف حاصل ہوا ہے۔

ج- مدینہ منورہ میں قیام کے دوران مسجد نبوی میں نماز باجماعت کی پابندی کرنا، تاکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت شدہ حدیث پر عمل ہو کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**صلاة في مسجد ي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**"[3] (میری اس مسجد میں نماز دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز سے افضل ہے سوائے

(۱) سابقہ حوالہ نیز فتح الباری ۳/ ۴۳، المواہب اللدنیہ ۲/ ۵۰۴۔

(۲) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مسجد حرام کے)۔

د- یہ کہ نبی ﷺ کی زیارت کے ساتھ آپ ﷺ کے دونوں ساتھی، صحابہ کرامؓ کے دونوں شیخ رضی اللہ عنہما کی زیارت کرے اور حضرت ابوبکرؓ کی قبر دائیں جانب ایک گز کے فاصلہ پر ہے اور حضرت عمرؓ کی قبر بھی دائیں طرف حضرت ابوبکر کی قبر سے متصل ہے۔

نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہات:

٦- بہت سے افراد نبی ﷺ کی قبر کی زیارت میں مکروہ چیزوں کا ارتکاب کرتے ہیں، ان میں سے اہم کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں:

الف- زیارت کے وقت مزاحمت کرنا، اور یہ ایسا امر ہے جس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ یہ خلاف ادب ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ عورتوں کو ڈھکیلنے کا سبب بن جائے تو یہ معاملہ زیادہ سنگین ہوگا۔

ب- نبی ﷺ کی زیارت کے وقت بلند آواز سے صلاۃ وسلام پڑھنا یا دعا کرنا۔

ج- آپ ﷺ کی قبر شریف یا آپ ﷺ کے حجرہ کے کھڑکیوں کو چھونا یا پشت یا پیٹ کو قبر کی دیوار سے چپکانا۔

ابن قدامہ نے کہا: نبی ﷺ کی قبر کی دیوار کو چھونا یا اسے بوسہ دینا مستحب نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا: میں اسے نہیں جانتا ہوں، اثرم نے کہا: میں نے مدینہ کے اہل علم کو دیکھا کہ وہ حضرات نبی ﷺ کی قبر کو نہیں چھوتے تھے، ایک کنارے میں کھڑے ہو کر سلام پڑھتے تھے، ابوعبد اللہ نے کہا: اسی طرح حضرت ابن عمر کیا کرتے تھے[1]۔

اور امام نووی نے تنبیہ کرتے ہوئے اور ڈراتے ہوئے فرمایا: آپ ﷺ کی قبر کا طواف کرنا جائز نہیں ہے اور قبر کی دیوار کے ساتھ پشت یا پیٹ کو چپکانا مکروہ ہے، فقہاء نے فرمایا ہے کہ اسے ہاتھ سے چھونا اور اسے بوسہ دینا مکروہ ہے، بلکہ ادب یہ ہے کہ اس سے دور رہے، جیسا کہ اس صورت میں دور رہتا جبکہ وہ آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں آپ کے پاس حاضر ہوتا، یہی درست ہے، جسے علماء نے کہا ہے اور اس پر سب متفق ہیں اور بہت سے عوام کی مخالفت اور ان کے فعل سے دھوکہ نہ کھایا جائے، کیونکہ اقتداء اور عمل صرف احادیث صحیحہ اور اقوال علماء پر کیا جائے گا اور عوام اور دوسرے لوگوں کی بدعات اور ان کی جہالتوں کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی[1]۔

نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تجعلوا بيوتكم قبورا ولاتجعلوا قبري عيدا، وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم**"[2] (لوگو! اپنے گھروں کو قبر مت بناؤ اور میری قبر کو جشن اور عید کی جگہ مت بناؤ، اور مجھ پر درود بھیجا کرو، کیونکہ تمہارا درود مجھے پہنچایا جاتا ہے تم جہاں بھی رہو)۔

حدیث کا معنی یہ ہے کہ اپنے گھروں کو اس میں نماز پڑھنے، دعا اور قرآن کی تلاوت سے محروم مت رکھا کرو کہ قبروں کے درجہ میں ہو جائیں، پس آپ ﷺ نے گھروں میں عبادت کرنے کا حکم دیا اور قبروں کے نزدیک عبادت سے منع فرمایا، اس کے برعکس جو نصاری میں سے مشرکین اور اس امت کے وہ افراد کرتے ہیں جو ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں۔ اور عید اس اجتماع عام کا نام ہے جو معتاد طور پر بار بار لوٹ کر آتا ہے، سال میں آتا ہے یا ہفتہ میں یا مہینہ

(۱) المغنی ۳/۵۵۹۔

(۱) المجموع ۸/۲۱۷۔

(۲) حدیث:"لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبري عيدا، وصلوا......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳/۳۱۳ طبع المنیریہ) میں ہے۔

میں اوراس کے مثل۔

''عون المعبود'' میں ہے: ابن القیم نے کہا: عید وہ زمان یا مکان ہے جس کا آنا اور قصد بار بار ہو یہ ''معاودۃ'' اور ''اعتیاد'' سے ماخوذ ہے، پس اگر وہ جگہ کا نام ہو تو اس سے مراد وہ جگہ ہے جس میں اجتماع اور عبادت وغیرہ کے لئے بار بار آنے کا قصد کیا جائے، جیسا کہ مسجد حرام، منی، مزدلفہ، عرفہ اور مشاعر جن کو اللہ تعالی نے مسلمانوں کے لئے عید اور لوگوں کے لئے جمع ہونے کی جگہ قرار دیا ہے، اسی طرح زمانہ میں ایام عید کو عید قرار دیا ہے اور مشرکین کے لئے زمانی اور مکانی عیدیں تھیں، پھر جب اسلام آیا تو انہیں باطل قرار دیا اور دین حق اختیار کرنے والوں کو ان کے عوض عید الفطر اور عید الاضحیٰ عطا فرمایا، اسی طرح انہیں مشرکین کی مکانی عیدوں کے عوض میں کعبہ، منی، مزدلفہ اور تمام مشاعر دیئے۔

مناوی نے ''فیض القدیر'' میں کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ نبی ﷺ کی قبر کی زیارت کے لئے عید کے اجتماع کی طرح اجتماع کرنے سے منع کیا گیا ہے، یا تو مشقت کو دور کرنے کی غرض سے یا اس کراہت کی وجہ سے کہ لوگ تعظیم کی حد سے تجاوز کر جائیں، اور ایک قول ہے کہ عید وہ ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے، یعنی میری قبر کو عید مت بناؤ کہ جب چاہو میرے اوپر درود پڑھنے کے لئے لوٹ کر آؤ، تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ بار بار آنے سے روکا گیا ہے اور مراد اس کے اثرات ونتائج سے منع کرنا ہے، اور لوگوں کا یہ خیال ہے کہ غائب کی دعا آپ ﷺ تک نہیں پہنچتی اور اس کی تائید آپ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: ''**وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم**''[1] (مجھ پر درود بھیجا کرو، کیونکہ تمہارا درود مجھے پہنچایا جاتا ہے تم جہاں بھی رہو)، یعنی میرے پاس بار بار آنے میں تکلف مت کرو بلکہ میرے اوپر درود بھیج کر اس سے بے نیاز ہو جاؤ۔

مناوی نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی بعض قبروں پر سال کے کسی مخصوص مہینہ یا مخصوص دن میں عام لوگ جمع ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے شیخ کا یوم پیدائش ہے اور کھاتے پیتے ہیں اور بسا اوقات اس میں رقص بھی کرتے ہیں، یہ شرعاً ممنوع ہے اور شریعت کے ذمہ دار پر لازم ہے کہ انہیں اس سے منع کرے اور ان پر نکیر کرے اور اسے باطل قرار دے۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ تمہاری طرف سے مجھے جو درود وسلام پہنچتا ہے وہ بہر حال حاصل ہوتا ہے خواہ تم میری قبر سے قریب رہو یا اس سے دور رہو، لہذا اسے جائے عید بنانے کی ضرورت نہیں ہے[1]۔

نبی ﷺ کی زیارت کا طریقہ:

۷- جب زیارت کرنے والا آپ ﷺ کی زیارت کا ارادہ کرے تو آپ ﷺ کی مسجد شریف کی زیارت کی بھی نیت کرے تا کہ مسجد کی زیارت کی سنت اور اس کا ثواب حاصل ہو جائے۔

اور جب مدینہ کے باغات پر نظر پڑے تو آپ ﷺ پر درود بھیجے اور کہے: اے اللہ! یہ تیرے نبی کا حرم ہے تو اسے میرے لئے جہنم سے نجات کا ذریعہ، عذاب سے امان اور سوء حساب سے حفاظت کا ذریعہ بنا دے[2]۔

اور جب مسجد نبوی کے دروازے میں داخل ہو تو وہ مساجد میں داخل ہونے کے وقت کی مشہور دعا پڑھے اور وہ یہ ہے: ''**اللهم صل**

---

(۱) حدیث: ''وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم'' کی تخریج فقرہ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) عون المعبود ۶/ ۳۲، ۳۳۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۷۳۔

علی محمد، رب اغفرلی ذنوبی و افتح لی أبواب رحمتک" (اے اللہ! محمد ﷺ پر درود نازل فرما، اے میرے رب، میرے گناہوں کو بخش دے اور میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھولدے)۔

اور نکلنے کے وقت بھی اسے کہے گا، لیکن: "**وافتح لی أبواب فضلک**"[(۱)] (اور میرے لئے اپنے فضل کے دروازے کھول دے) کہے گا۔

اور دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے، پھر اس حجرہ شریفہ کے پاس جائے جس میں آپ ﷺ کی قبر ہے اور قبلہ کی طرف اپنی پشت کرے اور قبر کی طرف رخ کرے اور بائیں جانب کی دائرہ نما کھڑکی کے سامنے اس سے چار گز کی مقدار ہٹ کر مصطفیٰ ﷺ کے ساتھ ادب اور تعظیم کا معاملہ کرتے ہوئے کھڑا ہو، کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے ہے پھر اپنی آواز کو بلند کئے بغیر آپ ﷺ پر سلام بھیجے، نبی ﷺ کے اوپر سلام بھیجنے کے الفاظ میں سے جو الفاظ اسے یاد آئیں اور اس کے ساتھ آپ ﷺ پر درود بھی بھیجے ان الفاظ کے ساتھ جو اسے یاد ہوں۔

۸- اور علماء نے لوگوں کی تعلیم کے لئے بہت سی عبارتیں ذکر کی ہیں اور انہیں آپ ﷺ پر ثنا کے لئے جمع کیا ہے، لہذا انسان زیارت قبور کی دعاء کرے، اور نبی ﷺ پر صلاۃ وسلام بھیجے پھر اللہ تعالی اس کو جو یاد دلائے دعا مانگے۔

۹- اور اگر کسی نے اسے آپ ﷺ پر سلام بھیجنے کی درخواست کی ہو تو وہ کہے: "**السلام علیک یا رسول اللّٰہ من فلان بن فلان، أو فلان بن فلا ن یسلم علیک یا رسول اللّٰہ**" (اے اللہ کے رسول آپ ﷺ پر فلاں بن فلاں کی طرف سے سلام ہے، یا اے اللہ کے رسول فلاں بن فلاں نے آپ ﷺ پر سلام بھیجا ہے) یا اس کے مشابہ الفاظ کہے۔

۱۰- پھر دائیں جانب ہاتھ کے بازو کی مقدار سیدنا ابوبکر صدیق اکبرؓ پر سلام پڑھنے کے لئے پیچھے ہٹ جائے، کیونکہ ان کا سر رسول اللہ ﷺ کے شانہ کے پاس ہے اور آپ پر ان الفاظ کے ساتھ سلام پڑھے جو اسے یاد آئیں اور صدیق اکبرؓ کے شایان شان ہوں۔

۱۱- پھر ایک ذراع کی مقدار دائیں جانب فاروق اعظمؓ جن کے ذریعہ اللہ نے اسلام کو عزت بخشی، سیدنا عمر بن الخطابؓ پر سلام پڑھنے کے لئے ہٹ جائے اور ان پر ان الفاظ کے ذریعہ سلام بھیجے جو اسے یاد آئیں اور ان کے شایان شان ہوں۔

۱۲- پھر لوٹے تاکہ پہلے کی طرح رسول اللہ ﷺ کے سامنے کھڑا ہو اور آپ ﷺ کو شفیع بنا کر اپنے لئے اور جن سے اس کو محبت ہو ان کے لئے اور مسلمانوں کے لئے جو چاہے بھلائی کی دعا کرے اور ان سب میں بھیڑ کے حالات کی رعایت کرے اس طرح کہ کسی مسلمان کو ایذا نہ پہنچائے[(۱)]۔

---

(۱) حدیث: "ذکر دخول المسجد" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۲۸ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہ سے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۴۹۴ طبع الحلبی) میں حضرت ابن حمید یا ابواسید سے نبی ﷺ پر درود کے ذکر کے بغیر کی ہے۔

(۱) دیکھئے: الاختیار ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، المجموع للنووی ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، فتح القدیر ۲/ ۳۳۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۸ اور اس کے علاوہ مراجع فقہ، اس لئے کہ ان میں بہت زیادہ زیارت کے لئے پسندیدہ الفاظ ہیں۔

زیارت قبور

زیارت قبور کا حکم:

ا- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ مردوں کے لئے قبروں کی زیارت مستحب ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها، فإنها تذکر بالآخرة**"[1] (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، مگر اب اس کی زیارت کرو، کیونکہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہے)۔ اور اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**کان یخرج إلی البقیع لزیارة الموتی**" (نبی کریم ﷺ مردوں کی زیارت کے لئے بقیع تشریف لے جاتے تھے) اور فرماتے تھے: "**السلام علیکم دار قوم مؤمنین وأتاکم ماتوعدون غدا مؤجلون، وإنا إنشاء اللّٰه بکم لاحقون**" (اے مؤمنوں کے دیار میں رہنے والو! تم پر سلام ہو اور تم سے جو وعدہ کیا گیا ہے وہ تم کو کل ملے گا اور ہم انشاء اللہ تم سے ملیں گے)، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے: "**أسأل اللّٰه لی ولکم العافیة**"[2] (میں اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتا ہوں)۔

(۱) حدیث: "إنی کنت نهیتکم عن زیارة القبور......" کی روایت مسلم (۲/۶۷۲ طبع الحلبی)، اور احمد (۳/۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ ان کے ہیں۔

(۲) حدیث: "خروجه ﷺ إلی البقیع" کی روایت مسلم (۲/۶۶۹، ۶۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رہیں عورتیں تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کے لئے قبروں کی زیارت مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن اللّٰه زوارات القبور**"[1] (قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اللہ کی لعنت ہو)۔ اور اس لئے کہ عورتیں نرم دل اور بہت زیادہ آہ و بکا کرنے والی اور بہت کم مصائب کو برداشت کرنے والی ہوتی ہیں اور یہ ان کے رونے اور اپنی آوازوں کو بلند کرنے کے اندیشہ سے ہے۔

اصح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورتوں کے لئے قبروں کی زیارت مستحب ہے، جیسا کہ مردوں کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنی کنت نهیتکم عن زیارة القبور ...**"[2] (میں نے تم لوگوں کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا...)۔

اور خیر الرملی نے کہا ہے: اگر یہ غم اور آہ و بکا اور ان چیزوں کو تازہ کرنے کی غرض سے ہو جو عورتوں کی عادت ہے تو جائز نہیں ہوگا اور اسی پر "**لعن اللّٰه زوارات القبور**" والی حدیث محمول ہوگی، اور اگر عبرت پکڑنے اور بغیر آہ و بکا کے رحمت کی دعا کرنے اور صالحین کی قبروں کی زیارت سے تبرک حاصل کرنے کی غرض سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے جبکہ وہ (بوڑھی خواتین) ہوں اور اگر وہ جوان ہوں تو مکروہ ہوگا جیسا کہ مساجد میں جماعت میں حاضر ہونا۔

ابن عابدین نے کہا: یہ بہتر تطبیق ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: عورتوں کے لئے قبروں کی زیارت مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے: "**نهینا عن اتباع الجنائز و لم یعزم علینا**"[3] (ہمیں جنازوں کے پیچھے جانے

(۱) حدیث: "لعن اللّٰه زوارات القبور" کی روایت ترمذی (۳/۳۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إنی کنت نهیتکم......" کی تخریج فقرہ ا پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "نهینا عن اتباع الجنائز......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۴۴ طبع

سے منع کیا گیا اور ہم پر واجب نہیں کیا گیا) اور اگر اس کا علم ہو کہ عورتوں سے حرام کا ارتکاب ہوگا تو ان کے لئے قبور کی زیارت حرام ہوگی، اور اسی پر آپ ﷺ کا قول: "**لعن اللّٰه زوارات القبور**" محمول کیا جائے گا۔

انہوں نے کہا کہ اگر عورت اپنے راستہ میں کسی قبر سے گذرے اور اس پر سلام کرے اور اس کے لئے دعا کرے تو بہتر ہے، کیونکہ وہ اس کے لئے نہیں نکلی ہے۔

اور کراہت سے نبی ﷺ کی قبر کی زیارت مستثنیٰ ہے، کیونکہ ان کے لئے اس کی زیارت مستحب ہے، اور اسی طرح آپ ﷺ کے علاوہ دیگر انبیاء علیہم السلام کی قبریں ہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ کی زیارت مطلوب ہونے میں احادیث عام ہیں (۱)۔

کافر کی قبر کی زیارت:

۲- شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ کافر کی قبر کی زیارت کرنا جائز ہے۔

اور ماوردی نے کہا: کافر کی قبر کی زیارت کرنا حرام ہے۔

حنابلہ نے کہا: جو شخص کسی کافر کی قبر کی زیارت کرے تو اس پر سلام نہیں کرے گا اور نہ اس کے لئے مغفرت کی دعا کرے گا (۲)۔

قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا:

۳- جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ دلائل کے عموم کی وجہ سے قبروں کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے بالخصوص انبیاء اور صالحین کی قبروں کے لئے۔

اور بعض شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ نے اس سے منع کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدی هذا، والمسجد الحرام، ومسجد الأقصى**" (۱) (صرف تین مساجد کے لئے سفر کرو: میری یہ مسجد (مسجد نبوی)، مسجد حرام اور مسجد اقصی)، اور امام احمد نے مسند میں عمر بن عبد الرحمٰن بن الحارث سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں، ابو بصرہ غفاری کی ملاقات ابو ہریرہؓ سے ہوئی اور وہ طور سے آئے تھے تو انہوں نے دریافت کیا کہ کہاں سے آئے ہو؟ تو عرض کیا طور سے، میں نے اس میں نماز پڑھی ہے، ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر سفر کرنے سے قبل میری تم سے ملاقات ہوتی تو تم سفر نہیں کرتے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، و مسجدي هذا، والمسجد الأقصى**" (۲) (سفر کا ارادہ نہ کرو مگر تین مساجد کے لئے: مسجد حرام، میری اس مسجد اور مسجد اقصی کے لئے) اور ابن تیمیہ نے یہ مذہب بعض صحابہ اور تابعین سے نقل کیا ہے (۳)۔

اور جواز کے قائلین نے حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ مساجد کے ساتھ خاص ہے، لہذا صرف انہیں تین مساجد کے لئے سفر کیا جائے گا۔ اس لئے کہ طلب علم اور تجارت کی غرض سے سفر کرنا جائز ہے اور ایک روایت میں ہے: "**لا ينبغي للمطي أن تشد رحاله**

= السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۷، شرح البہجۃ ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۱۵۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۶، المغنی ۲/ ۵۶۵، ۵۷۰

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۳۳۱، کشاف القناع ۲/ ۱۵۰، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۰۹۔

---

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أبي بصرة الغفاري مع أبي هريرة" کی روایت احمد (۶/ ۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۴، فتح الباری ۳/ ۶۵، سبل السلام ۴/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۹۳۱، شرح البہجۃ ۲/ ۱۲۰۔

إلى مسجد ينبغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام و المسجد الأقصى و مسجدي هذا"[1] (مناسب نہیں ہے کہ کسی سواری کا کجاوہ کسی مسجد کے لئے باندھا جائے، جس میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہو مسجد حرام، مسجد اقصی اور میری اس مسجد کے علاوہ)۔

نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت:

۴- نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت کے مستحب ہونے میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور انبیاء اور اولیاء کی قبروں کی زیارت کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: "زیارۃ قبر النبی علیہ السلام"۔

زیارت قبور کے آداب:

۵- حنفیہ نے کہا ہے: کھڑے ہوکر ان کی زیارت کرنا اور ان کے پاس کھڑے ہوکر دعا کرنا مسنون ہے، جیسا کہ آپ علیہ السلام بقیع میں تشریف لے جاکر کرتے تھے، اور فرماتے تھے: "السلام عليكم يا أهل القبور، يغفر الله لنا ولكم أنتم سلفنا ونحن بالأثر"[2] (اے قبر والو! تم پر سلام ہو، اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت فرمائے، تم ہمارے سلف ہو اور ہم تمہارے پیچھے آنے والے ہیں)۔ یا کہتے تھے: "السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين و المسلمين، و إنا إن شاء الله بكم لاحقون، نسأل الله لنا ولكم العافية"[1] (اے مومن اور مسلم گھر والو! تم پر سلام ہو، اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتے ہیں)، پھر دیر تک کھڑے ہوکر دعا فرماتے تھے۔

اور "شرح المنیہ" میں ہے: قبلہ رخ کھڑے ہوکر دعا کرے گا، اور ایک قول ہے: میت کے چہرے کا استقبال کرے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ زیارت کرنے والا کہے: مومنین کی آبادی والو! تم پر سلام ہو، اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اے اللہ ان کے اجر سے ہمیں محروم نہ فرما، اور نہ ان کے بعد ہمیں فتنہ میں ڈال۔ اور جو آسان ہو قرآن میں سے پڑھے اور ان کے لئے دعا کرے، اور جس کی زیارت کر رہا ہے اسے اس کے سامنے سے سلام کرے اور دعا کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ کرے اور خراسانی فقہاء سے منقول ہے کہ اس کے چہرے کی طرف رخ کرے، اور اسی پر عمل ہے[3]۔

حنابلہ نے کہا ہے: "زیارت کرنے والے کے لئے مسنون یہ ہے کہ میت کے سامنے اس کے قریب ہوکر کھڑا ہو اور کہے: مومنین کی آبادی! تم پر سلام ہو، یا مومنین کی آبادی والو (تم پر سلام ہو) اور ہم ان شاء اللہ تمہارے پیچھے آنے والے ہیں، اور اللہ تم میں سے پہلے اور بعد میں جانے والوں پر رحم کا معاملہ فرمائے، ہم اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے عافیت طلب کرتے ہیں، اے اللہ ہمیں ان کے اجر سے محروم نہ فرما، اور ان کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال اور ہماری اور ان

---

(۱) حدیث: "لا ينبغي للمطي أن تشد رحاله......" کی روایت احمد (۳/ ۶۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے اسے المجمع (۳/ ۳ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کی سند میں شہر ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "السلام عليكم يا أهل القبور" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) حدیث: "السلام عليكم أهل الديار من......" کی تخریج فقرہ ۱ پر گذر چکی ہے۔

(۲) شرح المنیہ رص ۵۱۱۔

(۳) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۱۔

کی مغفرت فرما[1]۔

اور حنفیہ کی کتاب "قنیۃ" میں ہے: ابواللیث نے کہا: قبر پر ہاتھ رکھنا نہ تو سنت ہے اور نہ ہی مستحب اور نہ اس میں ہم کوئی حرج سمجھتے ہیں، اور علامہ جار اللہ سے منقول ہے کہ مشائخ مکہ اس پر نکیر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، اور احیاء علوم الدین میں ہے کہ یہ نصاریٰ کا طریقہ ہے۔

شارح منیہ نے کہا ہے کہ بلا شبہ یہ بدعت ہے، نہ تو اس کے بارے میں کوئی حدیث ہے اور نہ کسی صحابی کا اثر ہے اور نہ ہی کسی معتمد امام سے منقول ہے، لہذا مکروہ ہے اور حدیث میں استلام صرف حجر اسود اور رکن یمانی کے ساتھ خاص ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ کسی قبر کو ہاتھ سے چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، بالخصوص جبکہ اس سے برکت کی امید ہو، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ حجر اسود کے علاوہ وہ کسی چیز کا نہ استلام کرے گا اور نہ بوسہ لے گا، اور رکن یمانی کا استلام کیا جائے گا، بوسہ نہیں لیا جائے گا[3]۔

قبروں کی زیارت کی بدعات:

٦ - بہت سے افراد قبروں کی زیارت کے وقت مکروہ افعال کا ارتکاب کرتے ہیں، جن کو فقہاء نے ان کے مقامات اور کتب آداب میں ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام کی قبر کی زیارت کے ذیل میں جو بحث گذری ہے کہ بعض قبروں پر عام لوگوں کے اجتماع سے ممانعت کی گئی ہے، اس کو دیکھا جائے۔

زیف

دیکھئے: "زیوف"۔

زینت

دیکھئے: "تزین"۔

---

(۱) غایۃ المنتہی ۱/۲۵۸۔

(۲) شرح المنیہ رص ۵۱۱۔

(۳) غایۃ المنتہی اور اس کا حاشیہ ۱/۲۵۹۔

زیوف

تعریف:

۱ - زیوف کا معنی لغت میں: خراب نوٹ ہے، اور یہ زیف کی جمع ہے، اور یہ دراصل مصدر ہے، پھر مصدر کے ساتھ موصوف کردیا گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**درهم زیف**" (کھوٹا درہم) اور "**دراهم زیوف**" (کھوٹے دراہم) اور بسا اوقات "زائفة" کہا جاتا ہے[۱] بعض لوگوں نے کہا ہے: زیوف وہ ہیں جن پر گندھک کی آمیزش سے تیار کیا گیا پارہ چڑھایا گیا ہو اور عمدہ دراہم کے بقدر ان کو ڈھالا گیا ہو تاکہ ان کے ساتھ مل جائیں۔ اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "**أنه باع نفاية بيت المال و كانت زيوفا وقسية**"[۲] (انہوں نے بیت المال کی بیکار چیزیں فروخت کیں اور یہ کھوٹے سکے تھے) یعنی ردی تھے۔

اور لغت میں تزییف کا معنی: دراہم کے کھوٹ کو ظاہر کرنا ہے[۳]۔

اور فقہاء کی اصطلاح لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

اور موجودہ عہد میں زیوف کا ایک دوسرا معنی ہوگیا ہے۔

(۱) التعریفات للجرجانی، لسان العرب، تاج العروس، ابن عابدین ۴/۲۱۸۔
(۲) القسیة: قاف کے فتح اور سین مخففہ کے کسرے کے ساتھ کھوٹے دراہم کی ایک قسم ہے، جس کی چاندی سخت اور خراب ہوتی ہے، مختار الصحاح مادة: "قسا"۔
(۳) موجودہ دور میں تزییف کا ایک دوسرا معنی ہوگیا ہے اور وہ خراب اور کھوٹ اور دھوکہ دہی کو کرنسیوں میں داخل کرنا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جیاد:

۲ - لغت میں جیاد: جیدة کی جمع ہے، اور "**دراهم جیاد**" وہ دراہم ہیں جو خالص چاندی سے بنائے گئے ہوں جن کے ذریعہ تجارات میں لین دین کیا جاتا ہو اور جن کو بیت المال میں رکھا جائے[۱] اور ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب- نبہرجۃ:

۳ - "نبہرج" اور "بہرج" خراب چیز، اور "**درهم نبهرج**"، یا "بهرج" یا "مبهرج"، یعنی خراب چاندی والا درہم اور اس سے مراد وہ درہم ہے جسے تجار واپس کردیتے ہیں، اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ درہم ہے جو دار السلطنت کے علاوہ دوسری جگہ ڈھالا گیا ہو۔

ج- ستوقۃ:

۴ - اور یہ پیتل ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھادیا گیا ہو، اور اس کا پیتل اس کی چاندی سے زیادہ ہو[۲]۔

د- فلوس:

۵ - فلوس فلس کی جمع ہے، اور اس سے مراد پیتل کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں جن سے لوگ معاملہ کرتے ہیں۔

کھوٹے دراہم سے متعلق احکام:

۶ - جمہور فقہاء کے نزدیک کھوٹے یعنی (غیر خالص) دراہم کے ذریعہ لین دین جائز ہے اگرچہ کھوٹ کی مقدار سے ناواقف ہو، خواہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔
(۲) ابن عابدین ۴/۲۱۸، فتح القدیر ۱/۳۲۳۔

چاندی کے الگ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ہو یا نہ ہو، چاندی میں ضم ہوگئی ہو یا نہیں اگرچہ ذمہ میں ہو، اور پیتل کے ساتھ اس کا مخلوط ہونا نقصان دہ نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود اس کا رواج ہے، اور نبی ﷺ کے صحابہؓ عجم کے دراہم کے ذریعہ لین دین کرتے تھے، کیونکہ نبی ﷺ اور خلفاء راشدینؓ نے سکے نہیں ڈھالے تھے، جب ان کے پاس کھوٹے درہم آتے تو اسے لے کر بازار آتے اور فرماتے: کون ہمارے ہاتھ اس کے ذریعہ سامان فروخت کرے گا، اور امام احمد بن حنبل سے دراہم مسیبیہ کے بارے میں دریافت کیا گیا جن کا زیادہ حصہ تانبے پر مشتمل ہوتا ہے، مگر ان میں چاندی کا بھی کچھ حصہ ہوتا ہے، تو انہوں نے کہا: اگر وہ ایسی چیز ہے جس پر لوگ رضامند ہوں تو میں امید کرتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس میں دھوکہ دینا نہیں ہے اور لوگوں کو اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ تمام زمانے میں وہ رائج رہا ہے اور لوگوں کے مابین بغیر نکیر کے جاری ہے [۱]، لیکن اگر ان کے ذریعہ لوگوں میں لین دین جاری نہ ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

کھوٹے دراہم ڈھالنا:

۷ - امام کے لئے کھوٹے سکے ڈھالنا مکروہ ہے، اسی طرح اشخاص کے لئے اس کا بنانا یا روکنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ ایسا آدمی بھی معاملہ کرے گا جو اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہوگا تو اسے عمدہ سمجھے گا، نیز اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے: "من غشنا فلیس منا" [۲] (جو شخص ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)

(۱) کشاف القناع ۲/۲۳۱، ۳/۱۷۲، ۲۷۲، المغنی ۴/۵۷، نہایۃ المحتاج ۳/۸۶، ۴۱۳، أسنی المطالب ۲/۱۶، روضۃ الطالبین ۳/۳۶۳، ابن عابدین ۴/۲۱۸، المبسوط ۷/۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۳۔

(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اور جس شخص کے پاس کھوٹے دراہم جمع ہو جائیں تو وہ انہیں نہیں روکے بلکہ انہیں پگھلا کر ڈھال لے، اور انہیں لوگوں کے ہاتھ فروخت نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ ان کی حقیقت خریدار پر واضح کردے، کیونکہ وہ بسا اوقات ان کو اچھے دراہم کے ساتھ ملا دے گا، اور ایسے آدمی کے ساتھ معاملہ کرے گا جو اسے نہیں جانتا ہے تو مسلمانوں کو دھوکہ دینا اور انہیں ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا۔ اور امام احمد نے کہا ہے کہ مناسب نہیں ہے کہ ان کے ذریعہ مسلمانوں کو دھوکہ دے، اور میں یہ نہیں کہتا ہوں کہ یہ حرام ہے۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ بیت المال کے لئے اہل جزیہ سے اور خراجی زمین والوں سے کھوٹے دراہم قبول کرے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیت المال میں جا کر کھوٹے دراہم کو توڑ ڈالتے تھے [۱]۔

مالکیہ نے اپنے اظہر قول میں کہا ہے: کھوٹے درہم کی بیع خالص درہم سے وزن کر کے یا سامان سے جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ مسلمانوں میں کھوٹ کو داخل کرنے کا سبب ہوگا، اور حضرت عمرؓ پانی ملے ہوئے دودھ کو بہا دیتے تھے تاکہ اس کے مالک کی تادیب ہو، تو اس کی فروختگی کی اجازت دینا اس کی ملاوٹ کی اجازت دینا ہے اور مسلمانوں کے بازار کو خراب کرنا ہے، اور حدیث میں ہے: "من غشنا فلیس منا" (جو ہمیں دھوکہ دے وہ ہم سے نہیں ہے)۔

اور حضرت عمرؓ نے بیت المال کی ناقابل استعمال اشیاء کو فروخت کرنے سے منع فرمایا اور یہ کھوٹے دراہم تھے، کیونکہ اس میں مقصود چاندی ہے جو مجہول ہے، تو یہ سنار کی مٹی اور پانی ملے ہوئے دودھ کے مشابہ ہوگیا۔

اور یہ شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول

(۱) سابقہ مراجع۔

ہے [۱]، اور بعض فقہاء نے خالص دراہم کو کھوٹے دراہم کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ "ربالفضل" ہے، اس لئے کہ عوضین میں اتحاد جنس کے باوجود مماثلت کا علم نہیں ہے۔

کھوٹے دراہم میں زکاۃ کا وجوب:

۸ - کھوٹے دراہم میں زکاۃ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر اس میں چاندی غالب ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ ملاوٹ مغلوب اور ختم ہے، اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: خالص اور کھوٹے دراہم میں زکاۃ واجب ہوگی اگر ان میں چاندی غالب ہو، کیونکہ جس درہم میں چاندی اس کے کھوٹ پر غالب ہو، اسے مطلقاً درہم کہا جاتا ہے اور شرع نے زکاۃ درہم کے نام پر واجب کی ہے، اور اگر ان میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو، تو اگر وہ مروجہ ثمن ہوں یا انہیں تجارت کی نیت سے روکا جاتا ہو تو ان کی قیمت معتبر ہوگی، اگر ان کی قیمت معمولی دراہم سے جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے (یہ وہ دراہم ہیں جن میں چاندی غالب ہوتی ہے) دوسو درہم کے برابر ہوجائے تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت کو نہیں پہنچے تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اگر وہ مروجہ ثمن نہ ہوں اور نہ تجارت کے لئے تیار کئے گئے ہوں تو ان میں زکاۃ نہیں ہوگی، کیونکہ پیتل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر انہیں تجارت کے لئے رکھا جائے تو ہم ان میں زکاۃ کے واجب ہونے میں سامان تجارت کی طرح قیمت کا اعتبار کریں گے اور اگر یہ تجارت کے لئے نہ ہوں اور نہ مروجہ ثمن ہوں تو ان میں موجود

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۶۳، المغنی ۴/ ۵۷، ۵۸، المدونہ ۳/ ۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

چاندی کا اعتبار کریں گے، اور یہی مالکیہ کا مذہب ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ کھوٹے سکوں میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس میں سے خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے، لہذا اگر اس کا خالص حصہ نصاب کے برابر ہوجائے تو خالص واجب کو ادا کرے گا یا کھوٹے میں سے اتنی مقدار ادا کرے گا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس میں خالص واجب کے بقدر ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

خالص دراہم سے کھوٹے دراہم کی بیع:

۹ - خالص دراہم سے کھوٹے دراہم کی بیع زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے [۳]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: **"الذهب بالذهب و الفضة بالفضة ...... مثلا بمثل"** [۴] (سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے کمی بیشی کے بغیر ہو)۔

اور حضرت عبادہؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"الذهب بالذهب تبرها و عينها، و الفضة بالفضة تبرها و عينها"** [۵] (سونا سونے کے عوض، اس کا ٹکڑا اور

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲، شرح الزرقانی ۲/ ۱۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸، المغنی ۳/ ۷، کشاف القناع ۲/ ۲۳۰، شرح روض الطالب ۱/ ۳۷۷۔

(۳) المبسوط ۱۴/ ۸، ابن عابدین ۴/ ۱۸۳، المجموع للنووی ۱۰/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۰۔

(۴) حدیث: "الذهب بالذهب و الفضة بالفضة...... مثلا بمثل" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "الذهب بالذهب تبرها و عينها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے پھر ابوداؤد نے بعض رواۃ کی طرف سے اس کی اسناد میں مخالفت ذکر کی

اس کا عین، اور چاندی چاندی کے عوض، اس کا ٹکڑا اور اس کا عین)، اورابوصالح السمان نے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا: میرے پاس ایسے دراہم ہوتے ہیں جو اپنی ضرورت میں خرچ نہیں کئے جاسکتے یعنی خراب ہوتے ہیں تو کیا میں اس کے ذریعہ ایسے دراہم خریدلوں جو اپنی ضرورت میں خرچ کئے جائیں اور ان سے کچھ کم لے لوں یعنی بدل میں کچھ کم کردوں؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ اپنے درہموں کو دنانیر کے عوض فروخت کردو، پھر اس سے دراہم خرید کر اپنی ضرورت میں خرچ کرو، نیز اس لئے کہ خالص اور کھوٹے دراہم ایک ہی قسم ہیں، لہذا ان دونوں کے درمیان زیادتی حرام ہوگی[1]۔

اور خالص ہونے کے فرق کی رعایت کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے، اس لئے کہ نص موجود ہے: "**جیدها و ردیئها سواء**"[2] (اس کا عمدہ اور خراب دونوں برابر ہیں)۔

اور مالکیہ نے خالص دراہم کو کھوٹے دراہم سے ان کو توڑے بغیر فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں دوسرے کو دھوکہ نہ دیدے، ان کے نزدیک اظہر قول یہی ہے[3]۔

اور دردیر نے کہا ہے: اختلاف اس کھوٹے سکے کے بارے میں ہے جو دوسرے سکوں کی طرح لوگوں کے درمیان رائج نہ ہو، ورنہ قطعی طور پر جائز ہوگا[4]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ربا'' اور ''صرف'' میں ہے۔

= ہے جس کی وجہ سے اس کی سند معلول قرار پاتی ہے، لیکن گذشتہ لفظ کے ساتھ حدیث ثابت ہے۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۸-۹ اور سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "جیدها و ردیئها سواء" کو زیلعی نے (نصب الرایہ ۴/ ۳۷ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ''غریب'' ہے اور اس کا مفہوم ابوسعید کی گذشتہ حدیث کے اطلاق سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو بحث فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المدونہ ۳/ ۴۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۔

سؤال

تعریف:

۱ - سوال "سأل" کا مصدر ہے، تم کہتے ہو: ''**سألته الشئ، وسألته عن الشئ سؤالا و مسألة**'' (میں نے اس سے کوئی چیز مانگی اور کسی چیز کے بارے میں پوچھا) اور سوال کی جمع ''**أسئلہ**'' اور ''**مسألة**'' کی جمع "**مسائل**" آتی ہے، اور ابن بری نے کہا ہے: ''**سألته الشيء استعطیته إیاه**'' (میں نے اس سے وہ شئ عطیہ مانگا)[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَلاَ یَسْأَلْکُمْ أَمْوَالَکُمْ**''[2] (اور تم سے تمہارے مال طلب نہیں کرے گا)، اور "**سألته عن الشیئ و به**" (میں نے اس سے اس کے بارے میں پوچھا)، اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''**لَاتَسْأَلُوا عَنْ أَشْیَاءَ إِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ**''[3] (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں) اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''**فَسْأَلْ بِهِ خَبِیْرًا**''[4] (سو اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھنا چاہئے)، اور حدیث ہے: " **إن أعظم المسلمین جرما من سأل عن شئ لم یحرم فحرم من أجل مسألته**''[5]

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

(۴) سورۂ فرقان/ ۵۹۔

(۵) حدیث:''إن أعظم المسلمین جرما من سأل عن شيء لم یحرم''

(مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جو کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جو حرام نہ ہو اور وہ اس کے سوال کی وجہ سے حرام ہو جائے)۔

اور اصطلاح میں وہ کسی چیز کی جانکاری طلب کرنا یا ایسی چیز طلب کرنا ہے جو جانکاری یا مال کا سبب ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

استجداء:

۲- یہ "أجدى علیه" سے ماخوذ ہے، یعنی اسے عطا کر دیا، "جدوته جدواً"، "أجدیته" اور "استجدیته" اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے پاس آکر اپنی ضرورت کا سوال کیا جائے اور اس سے عطیہ یا صدقہ طلب کیا جائے[۲]۔

شحاذة:

۳- شحاذة: مانگنے میں اصرار کرنا ہے[۳]۔

أمر:

۴- أمر: اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے قول کے ذریعہ فعل طلب کرنا ہے[۴]۔

= کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۶۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۱ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۱) الکلیات ۳/ ۱۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب۔

دعاء:

۵- دعا: ادنی کا اعلی سے فعل کا طلب کرنا ہے[۱]، پس دعا ایک قسم کا سوال ہے۔

التماس:

۶- التماس: اپنے برابر والے شخص سے فعل کا طلب کرنا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

سائل کی حالت، سوال کی نوعیت اور سائل کے مقصد کے اعتبار سے سوال کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

اول- سوال (پوچھنے کے معنی میں):

۷- دینی یا دنیوی معاملات میں جن چیزوں کی حاجت ہو ان کے بارے میں تحقیق حال اور سیکھنے کے لئے سوال کرنا مسئول عنہ کی حالت کے مطابق ضروری یا مباح ہے۔

اور ایسی چیز کے بارے میں سوال کرنا جس میں کوئی دینی یا دنیوی مصلحت نہ ہو بلکہ تکلف اور سرکشی کے طور پر عاجز کرنے اور علماء میں غلطی نکالنے کے ارادے سے ہو تو یہ ناجائز اور ممنوع ہے، اللہ تبارک و تعالی کا فرمان ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[۳] (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔ اور طبری نے کہا ہے کہ اس آیت کا شان نزول یہ ہے: یہ آیت ان سوالات کے سبب

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

نازل ہوئی جو رسول اللہ ﷺ سے کبھی امتحان کی غرض سے اور کبھی استہزاء کی نیت سے لوگ کیا کرتے تھے[1]۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ سے بطور استہزاء سوال کرتے تھے، کوئی کہتا کہ میرا باپ کون ہے؟ اور دوسرا آدمی جس کی اونٹنی گم ہوجاتی کہتا: میری اونٹنی کہاں ہے؟ تو اللہ تعالی نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ''[2] (اے ایمان والو! ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گذریں)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"الحلال ما أحل الله فی کتابه، و الحرام ماحرم الله فی کتابه، وماسکت عنه فهو مما عفا عنه"**[3] (حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے اور حرام وہ ہے، جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے اور جس سے سکوت اختیار فرمایا تو وہ معاف ہے)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: **''کان ینهی عن قیل و قال، وکثرة السؤال، وإضاعة المال''**[4] (آپ ﷺ قیل وقال، کثرت سوال اور مال کو ضائع کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

(۱) تفسیر الطبری ۱۱/ ۹۸، سورۂ مائدہ/ ۱۰۱ کی تفسیر میں۔

(۲) حدیث ابن عباس: ''في نزول الأية من سورة المائدة'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۸۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الحلال ما أحل الله فی کتابه'' کی روایت ترمذی (۴/ ۲۲۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۱۱۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے اور ترمذی نے اسے غریب قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: ''کان ینهی عن قیل و قال، و کثرة السؤال، و إضاعة المال'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۶۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔

اور نبی ﷺ سے ثابت ہے: '' **کره المسائل وعابها**''[1] (آپ ﷺ نے سوالات کو ناپسند فرمایا اور اس کی مذمت کی)۔

اور مراد وہ دقیق مسائل ہیں جن کی ضرورت نہیں ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ سب سے برے وہ لوگ ہیں جو غلط سوالات کرتے ہیں تاکہ علماء کو غلطی میں مبتلا کریں[2]۔

عالم اور متکلم کے درمیان سوٴال:

۸ - شاطبی نے کہا ہے کہ سوال یا تو عالم کی جانب سے ہوگا یا غیر عالم کی جانب سے۔ اور عالم سے میری مراد مجتہد ہے، اور غیر عالم سے مراد مقلد۔ دونوں صورتوں میں مسئول عالم ہوگا یا غیر عالم۔ تو یہ چار قسمیں ہیں۔

اول: عالم کا عالم سے سوال اور یہ مشروع ہونے کی صورت میں کئی طرح واقع ہوگا، جیسے ماحصل کی تحقیق کرنا یا اس کو پیش آئے ہوئے اشکال کو دور کرنا یا اس چیز کو یاد کرنا جس کے بھول جانے کا اندیشہ ہو، یا مسئول کو اس غلطی پر متنبہ کرنا جو استفادہ کے وقت اس سے واقع ہو، یا موجود تلامذہ کی طرف سے نیابت کرنا، یا اس علم کو حاصل کرنے کی غرض سے ہو جو اس سے چھوٹ گیا ہو۔

دوم: متعلم کا اپنے جیسے سے سوال کرنا، یہ بھی کئی طرح سے ہوگا، جیسے سنی ہوئی بات کا مذاکرہ کرنا یا مسئول کی سنی ہوئی باتوں میں سے جو اس نے نہ سنا ہو اس کو معلوم کرنا یا عالم کی ملاقات سے قبل مسائل میں اس کے ساتھ مشق کرنا یا اپنی عقل کے ذریعہ اس چیز کے فہم تک پہنچنا جو اس سے عالم نے بیان کی۔

سوم: عالم کا متعلم سے سوال کرنا اور یہ بھی کئی طرح پر ہے جیسے

(۱) حدیث: ''کره المسائل و عابها'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۷۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، تفسیر طبری سورۂ مائدہ، آیت/ ۱۰۱ کی تفسیر میں۔

اشکال کی جگہ پر تنبیہ کرنا جس کا دور کرنا مقصود ہو، یا اس کی عقل کو آزمانا کہ کہاں تک پہنچی ہے؟ یا اگر اس کی قوت فہم اچھی ہو تو اس کی سمجھ سے مدد لینا، یا اسے متنبہ کرنا ہے کہ وہ اپنے سیکھے ہوئے سے نہ سیکھے ہوئے پر استدلال کرے۔

چہارم: اور یہی اصل اول ہے، متعلم کا استاذ سے سوال کرنا، اور اس کا مقصد وہ جو کچھ نہیں جانتا ہے اس کا معلوم کرنا ہے۔

پہلی، دوسری اور تیسری قسم میں اگر معلوم ہو تو اس کا جواب دینا واجب ہے، جب تک کہ اس سے کوئی شرعی مجبوری مانع نہ ہو، ورنہ عجز کا اعتراف کرے گا۔

اور چوتھی صورت میں علی الاطلاق جواب دینا واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جواب دینا اس صورت میں لازم ہوگا جبکہ وہ جس چیز کے بارے میں سوال کیا گیا ہے جانتا ہو اور پیش آمدہ مسئلہ میں جواب دینا اس پر متعین ہو، یا ایسے امر کے بارے میں سوال ہو کہ اس میں نص شرعی متعلم کے تعلق سے موجود ہو، علی الاطلاق نہ ہو اور سائل ایسا ہو کہ اس کی عقل جواب کی متحمل ہو، اور سوال گہرائی اور تکلف کا باعث نہ ہو، اور یہ ایسا امر ہو جس پر کوئی شرعی عمل موقوف ہو، اور اس جیسی چیزیں۔ اور چند مقامات میں جواب لازم نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر اس پر جواب دینا متعین نہ ہو۔ یا مسئلہ اجتہادی ہو۔ جس میں شارع کی طرف سے کوئی نص نہ ہو۔ اور کبھی جواب دینا جائز نہیں ہوتا ہے، مثلاً جب اس کی عقل جواب کی متحمل نہ ہو یا اس میں تعمق ہو یا زیادہ تر سوالات غلط ہوں اور ان میں کسی قسم کا اعتراض ہو[1]، شاطبی کا کلام مکمل ہو گیا۔

علاوہ ازیں مقلد کی طرف سے اپنے پیش آمدہ مسئلہ میں حکم شرعی دریافت کرنے کو "استفتاء" کہا جاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "فتوی"۔

(۱) الموافقات ۳۱۲/۴، ۳۱۳۔

دوم-سؤال (حاجت طلب کرنے کے معنی میں):
صدقہ حاصل کرنے کے لئے سؤال کرنا یا فاقہ کی علامت ظاہر کرنا:

۹- اسلام مسلمان کی شرافت کی حفاظت اور اس کے نفس کو حقیر بنانے اور ذلت و رسوائی کے مقامات میں کھڑے ہونے سے بچانے کی ترغیب دیتا ہے، چنانچہ اس نے صدقہ حاصل کرنے کے لئے سوال کرنے یا فاقہ کی علامات کو ظاہر کرنے سے منع کیا ہے، بلکہ جو شخص اتنے مال کا مالک ہو جو اس کے لئے کافی ہو یا کمانے پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے سوال کرنے کو حرام قرار دیا ہے، چاہے وہ زکاۃ یا عطیہ یا کفارہ کی رقم طلب کرے، اگر اسے سوال یا فاقہ کو ظاہر کرنے کی وجہ سے دیا جائے تو اس کا لینا اس کے لئے حلال نہ ہوگا۔ شبراملسی نے کہا ہے: اگر فاقہ ظاہر کرے اور دینے والا اسے فاقہ زدہ گمان کر کے دے تو وہ لی ہوئی چیز کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے مالک کی رضامندی کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہے، کیونکہ اس نے اس کو فاقہ کے خیال ہی سے دیا ہے[1]، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سأل الناس وله مايغنيه جاء يوم القيامة و مسألته خموش، أو خدوش، أو كدوح قيل يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهما أو قيمتها من الذهب**"[2] (اگر کوئی لوگوں سے سوال کرے حالانکہ اس کے پاس اتنا مال ہو جو اس کے لئے کافی ہو تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا سوال خراش یا

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۶۹/۶، کشاف القناع ۲۷۳/۲، الاختیار لتعلیل المختار ۱۷۵/۴، ۱۷۶۔

(۲) حدیث: "من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة......" کی روایت ترمذی (۳۲/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

داغ یا زخم ہوگا)، عرض کیا گیا اے اللہ کے رسول! کتنا مال اس کے لئے کافی ہوگا؟ فرمایا: پچاس درہم یا اس کی قیمت کے برابر سونا)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: ''**إذا سألت فاسأل الله، و إذا استعنت فاستعن بالله**''[1] (جب بھی مانگو تو اللہ سے مانگو اور جب بھی مدد چاہو تو اللہ سے مدد چاہو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لاينبغي للمؤمن أن يذل نفسه**''[2] (مومن کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنے نفس کو ذلیل کرے)۔

لیکن اگر وہ صدقہ کا محتاج ہو، اور ان لوگوں میں سے ہو جو فقر یا اپاہج ہونے، یا کمانے سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے مستحق ہوں تو اس کے لئے بقدر ضرورت سوال کرنا جائز ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ذات کو ذلیل نہ کرے اور نہ سوال میں اصرار کرے، اور نہ اس شخص کو تکلیف پہنچائے جس سے مانگ رہا ہے، اور نہ یہ جانتا ہو کہ دینے والا سائل یا حاضرین سے شرم کی وجہ سے دے رہا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی چیز ہو تو اس کے لئے سوال کرنا اور صدقہ لینا جائز نہیں ہوگا، اگر چہ وہ اس کا محتاج ہو، اور اس کا لینا حرام ہوگا اور اس کو لوٹانا واجب ہوگا، مگر یہ کہ مضطر ہو، اس طرح کہ صدقہ نہ لینے کی صورت میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**لاينبغي للمؤمن أن يذل نفسه**'' (مومن کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اپنی ذات کو ذلیل کرے)، پس اگر ہلاکت کا اندیشہ اور کمانے سے عاجز ہو تو سوال کرنا اس پر لازم ہوگا۔

اور اگر اس حالت میں نہ مانگے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے کو ہلاکت میں ڈالا، اور اس حالت میں مانگنا کمانے کے درجہ میں ہے، کیونکہ یہ جان کو بچانے کے لئے متعین ذریعہ ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس میں ذلت بھی نہیں ہے، اور ضرورت حرام چیزوں کو مباح کردیتی ہے جیسے مردار کا کھانا[1]۔

پینے کے لئے پانی مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا عمل ہے، اور امام احمد نے اس پیاسے کے بارے میں جو پانی نہیں مانگتا ہے، کہا ہے کہ وہ احمق ہے، اور عاریت اور قرض مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد نے ان دونوں کی صراحت کی ہے۔ آجری نے کہا ہے کہ ضروری ہے کہ مانگنے کا حلال ہونا اور کب حلال ہوتا ہے وہ جانے اور جو انہوں نے کہا ہے وہ امام احمد کے اس قول کے معنی میں ہے کہ اس کے دین کے لئے جس چیز کی حاجت ہو اس کا سیکھنا فرض ہے، اور معمولی چیز کے مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے جوتے کا تسمہ۔ کیونکہ یہ پانی مانگنے کے معنی میں ہے، اور اگر پاک مال بغیر مانگے ہوئے ملے اور اشراف نفس نہ ہو ایسے شخص کے لئے جس کے لئے زکاۃ یا کفارہ یا نفلی صدقہ یا ہبہ کا لینا جائز ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس کا لینا واجب ہوگا، اسے ایک جماعت نے امام احمد سے نقل کیا ہے[2]۔

مسجد میں مانگنا:

۱۰ - مسجد میں مانگنا مکروہ ہے، اور اس میں صدقہ دینا حرام نہیں ہے، لیکن اگر سائل امام کے خطبہ دینے کی حالت میں مانگے تو دینا ممنوع ہوگا، کیونکہ سائل نے ایسا کام کیا ہے جس کا کرنا اس کے لئے جائز

(۱) حدیث: ''إذا سألت فاسأل الله'' کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: ''لا ينبغي للمؤ من أن يذل نفسه'' کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے اور ابوحاتم رازی نے کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، اسی طرح علل الحدیث (۲/ ۱۳۸ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۶۹، کشاف القناع ۲/ ۲۷۳، الاختیار ۴/ ۱۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۴۔

نہیں ہے تو اس میں اس کی مدد نہیں کرے گا [۱]۔

تفصیل اصطلاح "مسجد" میں ہے۔

سوم - اللہ کا واسطہ دے کر یا اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر مانگنا:

۱۱ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اللہ کا واسطہ دے کر یا اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر مانگنا مکروہ ہے، جیسے کہے: اللہ کی رضا کا واسطہ دے کر یا اللہ کا واسطہ دے کر میں تجھ سے مانگتا ہوں اور اس جیسے الفاظ۔

اسی طرح اس ذریعہ سے مانگنے والے کو واپس کرنا مکروہ ہے [۲]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا يسأل بوجه الله إلا الجنة**" [۳] (اللہ کی رضا کے واسطے سے صرف جنت کا سوال کیا جائے) اور حدیث میں ہے: "**من سألكم بالله فأعطوه**" [۴] (جو تم سے اللہ کے نام پر مانگے اسے دے دو)۔

چہارم - غیر کے واسطے سے اللہ تعالی سے مانگنا:

۱۲ - حنفیہ نے کہا ہے: غیر کے واسطہ سے اللہ تعالی سے مانگنا مکروہ ہے، جیسے سائل کہے: اے اللہ! میں تجھ سے فلاں کے واسطے سے یا تیرے فرشتوں کے واسطے سے مانگتا ہوں، یا اپنی دعا میں کہے: اے اللہ میں تیرے عرش نیز آپ کی مقام عزت کے واسطہ سے مانگتا ہوں، اس لئے کہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی عزت کا تعلق عرش سے ہے، حالانکہ اللہ تعالی کی تمام صفات اس کی ذات کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہیں، پس احتیاط ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو وہم میں ڈالتی ہیں، اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ دعاء ماثور میں ہے: "**اللهم إني أسألك بمعقد العز من عرشك، و منتهى الرحمة من كتابك، و باسمك الأعظم، وكلماتك التامة**" [۱] (اے اللہ! میں تیرے عرش کے وسیلے سے تجھ سے مانگتا ہوں جس سے کہ عزت لپٹی ہوئی ہے اور تیری کتاب کی رحمت کی انتہاء اور تیرے اسم اعظم اور تیرے مکمل کلمات کے واسطے سے مانگتا ہوں)۔

اور تفصیل "دعاء" اور "توسل" میں ہے۔

پنجم - استدلال کے بارے میں سوالات:

۱۳ - بعض اصولیین ان اعتراضات کو جو استدلال کرنے والے کے کلام پر کئے جاتے ہیں (أسئلہ) کہتے ہیں، اور ان میں سے بعض اسئلہ کو دس قسموں میں منحصر کرتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں: "نقض، قلب اور مطالبہ" [۲]۔

اور اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کے قیاس کے باب میں ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۷۱، ۳۸، مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۲۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۲۔

(۳) حدیث: "لا يسأل بوجه الله إلا الجنة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور عبد الحق اشبیلی اور ابن القطان نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۶/ ۴۵۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۴) حدیث: "من سألكم بالله فأعطوه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

---

(۱) الاختیار ۴/ ۱۶۴۔

(۲) البحر المحیط ۵/ ۲۶۰ طبع وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ۔

سؤر

تعریف:

۱ - لغت میں ''سؤر'' کا معنی کسی چیز کا باقی ماندہ ہے، اس کی جمع ''أسآر'' ہے۔ ''أسأرمنه شيئا'' یعنی اس میں سے کچھ باقی چھوڑ دیا، حدیث میں ہے: ''إذا شربتم فأسئروا''[۱] (جب تم کوئی چیز پیو تو برتن میں کچھ چھوڑ دو)، حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''ماکنت أوثرعلی سؤرک أحداً''[۲] (میں آپ ﷺ کے جھوٹے پر کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا)، ''رجل سأر'' جو آدمی پینے والی شئ میں سے کچھ برتن میں باقی چھوڑ دیتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنے کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے اپنا کچھ جھوٹا چھوڑ دیتا ہے تو کہا جاتا ہے: ''سأر فلان من طعامه وشرابه سؤرا''، ہر چیز کا باقی ماندہ اس کا سؤر کہلاتا ہے[۳]۔

اصطلاح میں ''سؤر'' پینے کی چیز کا بچا ہوا حصہ اور پانی کا وہ باقی ماندہ حصہ ہے جس کو پینے والا برتن یا حوض میں چھوڑ دیتا ہے، پھر بطور استعارہ کھانے وغیرہ کے باقی ماندہ کے لئے استعمال کیا جانے لگا، امام نووی نے کہا: فقہاء کے قول ''سؤر الحيوان طاهر أو نجس'' (حیوان کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک) سے مراد اس کا لعاب اور اس کے منہ کی رطوبت ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲ - جھوٹے کے احکام کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: جھوٹا پاک ہے یہ مالکیہ کا مسلک ہے۔

دوم: جمہور کا مذہب ہے، ان کے نزدیک بعض جھوٹے پاک ہیں اور بعض ناپاک۔ تفصیلات درج ذیل ہیں:

۳ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ جھوٹے کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس کے پاک ہونے پر تمام فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے تمام حالات میں انسان کا جھوٹا پاک ہے مسلمان ہو یا کافر، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حائضہ ہو یا نفساء یا جنبی، چنانچہ روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں دودھ پیش کیا گیا، آپ ﷺ نے اس سے کچھ نوش فرمایا اور بچے ہوئے حصہ کو اس اعرابی کو دے دیا جو آپ کے دائیں جانب تھا اس نے بھی پیا، پھر آپ ﷺ نے اس کو حضرت ابوبکرؓ کو دے دیا، انہوں نے بھی پیا، اور آپ ﷺ نے فرمایا: ''الأيمن فالأيمن''[۲] (پہلے دائیں جانب والے لیتے رہیں پھر اس کے دائیں جانب والے)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں: ''كنت أشرب و أنا حائض ، ثم أناوله النبي ﷺ فيضع فاه على موضع فيّ

(۱) حدیث: ''إذا شربتم فأسئروا'' اس کو صاحب لسان العرب نے: مادہ: ''سأر'' میں نقل کیا ہے، لیکن ہمیں اپنے پاس موجود نئے مراجع میں یہ حدیث نہیں مل سکی ہے۔

(۲) حدیث: ''ما كنت أوثرعلى سؤرک أحدا'' کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''سأر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، المجموع للنووی ۱/ ۱۷۲، المغنی ۱/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵۔

(۲) حدیث: ''الأيمن فالأيمن'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

فیشرب"[۱] (میں حیض کی حالت میں دودھ پیا کرتی تھی، پھر میں وہ برتن حضور ﷺ کو دے دیتی اور آپ اپنے دہن مبارک اسی جگہ رکھتے تھے جس جگہ سے میں پیتی تھی، پھر آپ اس سے پیتے تھے)۔

اور اس لئے بھی کہ آدمی کا لعاب اس کے گوشت سے تیار ہوتا ہے، اور اس کا گوشت پاک ہے، لہٰذا انسان کا جھوٹا پاک ہوگا، سوائے شراب نوشی کی حالت کے کہ شراب کی وجہ سے اس کا منہ ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا۔

پہلی قسم میں سے جس کی طہارت پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے، ماکول اللحم چوپایوں اور پرندوں کا جھوٹا بھی ہے، سوائے گندگیاں کھانے والے چوپایہ اور آزاد مرغی کے (کہ اس کا جھوٹا پاک نہیں ہے)، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أن النبی ﷺ توضأ بسؤر بعیر أو شاۃ"[۲] (نبی کریم ﷺ نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی سے وضو فرمایا) اور اس لئے بھی کہ اس کا لعاب اس کے گوشت سے بنتا ہے، اور اس کا گوشت پاک ہے۔

رہا نجاست کھانے والے جانور اور کھلی ہوئی مرغی کا جھوٹا جو گندگیاں کھاتی ہیں یہاں تک کہ اس کا گوشت بدبودار ہوجاتا ہے تو اس کا استعمال مکروہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے منہ یا چونچ میں نجاست رہ جائے۔

البتہ اگر وہ باندھ دی جائیں یا بند کردی جائیں اور گوشت سے بدبو زائل ہوجائے تو ان کا جھوٹا مکروہ نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول جو ظاہر الروایہ میں ہے یہ ہے کہ گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کا لعاب گوشت سے بنتا ہے اور اس کا گوشت پاک ہے، اور اس لئے بھی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے لیکن نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے احترام کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ گھوڑا آلہ جہاد ہے اور دشمن کو شکست دینے کا ذریعہ ہے، اور یہ علت اس کے جھوٹے میں نہیں پائی جاتی ہے، لہٰذا اس میں یہ مؤثر بھی نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے دوسری روایت کے مطابق یہ ہے کہ گھوڑے کا جھوٹا نجس ہے، کیونکہ ان کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق گھوڑے کا گوشت نجس ہے۔

اور اس قسم میں وہ جانور بھی ہے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو، خواہ پانی میں رہنے والا ہو یا خشکی میں، پس اس کا جھوٹا پاک ہے۔

دوسری قسم: وہ جھوٹا جو پاک اور مکروہ ہے اور یہ شکاری پرندوں کا جھوٹا ہے جیسے باز، شکرہ، چیل اور ان جیسے پرندے ان کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ یہ اپنے چونچ سے پانی پیتے ہیں اور یہ ایک خشک ہڈی ہوتی ہے، لہٰذا ان کا لعاب ان کے جھوٹا میں ملا ہوا نہیں ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ان پرندوں سے برتنوں کی حفاظت مشکل ہے، کیونکہ یہ فضا سے اترتے ہیں پھر پانی پی لیتے ہیں، البتہ ان کا جھوٹا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اکثر مردار کھاتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے چونچ کا حکم آزاد مرغیوں کی طرح ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شکاری پرندے اگر مردے نہ کھاتے ہوں جیسا کہ پالتو باز وغیرہ تو ان کے جھوٹے سے وضو کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

اسی قسم میں گھروں میں رہنے والے جانوروں کا جھوٹا بھی ہے جیسے چوہا، سانپ، چھپکلی، بچھو اور ان جیسے چھوٹے جانور جن میں دم سائل

---

(۱) حدیث عائشہ: "كنت أشرب و أنا حائض......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۵، ۲۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ توضأ بسؤر بعير أو شاة" کو صاحب کتاب البدائع (۱/ ۶۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی) نے نقل کیا ہے، لیکن ہمیں اپنے پاس موجود نئے مراجع میں نہیں مل سکی۔

ہوتا ہے، اس لئے کہ ان سے برتنوں کی حفاظت کرنا ناممکن ہے۔

اسی نوع میں بلی کا جھوٹا بھی ہے جو پاک لیکن مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "السنور سبع"[1] (بلی درندہ جانور ہے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو آخرهن بالتراب وإذا ولغت فيه الهرة غسل مرة"[2] (اگر کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پہلی بار یا آخری بار مٹی سے دھویا جائے گا اور اگر بلی منہ ڈال دے تو اس کو ایک بار دھویا جائے گا)۔

بلی کے جھوٹے کی کراہت کی دو وجہیں ہیں:

ایک تو وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ بلی نجس ہے، کیونکہ اس کا گوشت نجس ہے اور اس کا جھوٹا نجس ہے، جو اس کے ناپاک گوشت سے پیدا شدہ لعاب سے ملا ہوا ہے، لیکن اس کے جھوٹے کی نجاست بالاتفاق ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں طواف کی علت پائی جاتی ہے جو نص سے صراحۃً ثابت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات"[3] (بلی تمہارے پاس آمدورفت کرنے اور تمہارے گرد چکر لگانے والے جانوروں میں ہے)، اس طرح کہ وہ تنگ جگہوں میں داخل ہوجاتی ہے، روشن دانوں اور طاقوں پر چڑھ جاتی ہے، لہذا اس سے برتنوں کی حفاظت بہت مشکل ہے۔

بلی کے جھوٹے کی نجاست ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، لیکن اس کی کراہت باقی رہ جاتی ہے، اس لئے کہ وہ نجاست سے نہیں بچتی ہے اور فی الجملہ نجاست سے بچنا ممکن ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کو امام کرخیؒ نے بیان کیا ہے کہ بلی نجس نہیں ہے (امام ابویوسفؒ کی رائے یہی ہے)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی نجاست کی نفی کی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنها ليست بنجس"[1] (یہ نجس نہیں ہے)، لیکن اس کا جھوٹا اس لئے مکروہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے چوہے کو پکڑا ہو، لہذا بلی کے منہ کا حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ نیند سے بیدار ہونے والے کا ہاتھ۔ لہذا اگر بلی چوہا کھالے پھر پانی پی لے، تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ فوراً پانی پیئے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، اور اگر کچھ دیر رک جائے اور اپنا منہ چاٹ لے، پھر پانی پیئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا بلکہ مکروہ ہوگا۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہوجائے گا، اس بنیاد پر جو انہوں نے شراب پینے والے کے جھوٹے کے بارے میں بیان فرمایا ہے، اور وہ یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کے لئے پانی کا بہانا امام ابویوسفؒ کے نزدیک شرط ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری سیال چیز پاک کرنے والی نہیں ہے۔

تیسری قسم: ناپاک جھوٹا جس کی نجاست مذہب میں متفق علیہ ہے اور یہ کتا، خنزیر اور تمام درندے جانوروں کا جھوٹا ہے۔ خنزیر اس لئے کہ قرآن نے اس کو نجس العین کہا ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[2] (کیونکہ

---

(۱) حدیث: "السنور سبع" کی روایت احمد (۲/۳۲۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات" کی روایت ترمذی (۱/۱۵۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۱/۲۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور بیہقی نے اس حصہ کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے جس میں بلی کا ذکر ہے۔

(۳) حدیث: "إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات" کی روایت ترمذی (۱/۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس" کی روایت ترمذی (۱/۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت أبوقتادہؓ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ انعام/۱۴۵۔

وہ گندگی ہے) اور اس کا لعاب اس کے نجس گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ کتے کا جھوٹا اس لئے نجس ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کتے کے منہ ڈالے ہوئے برتن کو سات بار دھونے کا حکم فرمایا، حالانکہ اس کی زبان پانی اور دوسری سیال چیزوں سے جن کو وہ پیتا ہے ملتی ہے برتن سے نہیں ملتی ہے لہذا جھوٹا بدرجہ اولیٰ نجس ہوگا اور اس لئے بھی کہ ان دونوں جانوروں کے جھوٹے سے بچنا اور ان سے برتنوں کی حفاظت کرنا ممکن ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے پانی اور وہاں آنے والے درندہ جانوروں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس"**(۱) (اگر پانی دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہوتا)، اگر یہ جانور پاک ہوتے تو آپ ﷺ اس کی حد دو قلہ نہ بیان فرماتے۔

اور اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک قافلہ میں حضرت عمرؓ تھے اس قافلہ میں عمرو بن العاصؓ بھی تھے، جب یہ حضرات ایک حوض کے پاس آئے تو عمرو بن العاصؓ نے سوال کیا! اے حوض والے کیا تمہارے حوض پر درندے آتے ہیں؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اے حوض والے ان کو نہ بتاؤ، اس لئے کہ ہم درندوں کے پاس آتے ہیں اور وہ ہمارے پاس آتے ہیں، اگر درندے کے پینے کی وجہ سے پانی نجس نہ ہوتا تو سوال کرنے یا جواب دینے سے منع کرنے کا کوئی مطلب ہی نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ جانور غیر ماکول اللحم ہیں اور ان سے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے، اور ان کے پینے کے وقت ان کا لعاب پانی میں مل جائے گا، اور ان کا لعاب نجس ہوتا ہے، کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اور ان جانوروں کا گوشت نجس ہوا کرتا ہے، لہذا ان کا جھوٹا بھی نجس ہوگا۔

چوتھی قسم: جن کے جھوٹے کی طہارت مشکوک ہے اور وہ اہلی گدھے اور خچر ہیں، ان کا جھوٹا پاک ہے یا نجس اس میں شک ہے، اس لئے کہ دلائل ایک دوسرے سے معارض ہیں، چنانچہ ان دونوں جانوروں کے بارے میں اصل تو یہی ہے کہ ان کا جھوٹا نجس ہو، اس لئے کہ ان کا جھوٹا ان کے لعاب سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور ان کا لعاب ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اور ان کا گوشت نجس ہے، نیز اس لئے کہ ان کا پسینہ پاک ہے، اس لئے کہ روایت ہے: **"كان يركب الحمار معروريًا و الحر حر الحجاز و يصيب العرق ثوبه، وكان يصلي في ذلك الثوب"**(۱) (نبی کریم ﷺ ننگے گدھے پر سوار ہوتے تھے اور گرمی حجاز کی گرمی ہوتی تھی، اور آپ ﷺ کے کپڑے میں پسینہ لگ جاتا تھا، اور آپ اسی کپڑے میں نماز پڑھتے تھے)، لہذا اگر پسینہ پاک ہے تو جھوٹا بدرجہ اولی پاک ہوگا۔

گدھے کے جھوٹے کی طہارت اور نجاست کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے وہ فرمایا کرتے تھے کہ گدھا دانہ اور بھوسہ کھاتا ہے، لہذا اس کا جھوٹا پاک ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ سے منقول ہے وہ فرماتے تھے کہ یہ ناپاک ہے، اسی طرح اس کا گوشت اور دودھ کھانے کے بارے میں روایات مختلف ہیں، اور اس میں اصل ضرورت کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہے، اس لئے کہ مخالطت میں یہ بلی کی طرح نہیں ہے، یہ بلندیوں پر نہیں چڑھتا اور تنگ جگہوں میں داخل ہوسکتا ہے، اور نہ یہ پرہیز کرنے میں کتے کی طرح ہے، اس لئے اصل کا حکم پائے

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن مندہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "كان يركب الحمار معروريا" کو صاحب کتاب الاختیار (۱/ ۱۹ طبع المیمنیہ) نے ذکر کیا ہے، لیکن ہمارے پاس موجودہ جدید مراجع میں ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

جانے میں شک واقع ہوگیا، اور اصول یہ ہے کہ دلائل کے تعارض کے وقت حکم کے بارے میں توقف کرنا واجب ہے، اسی لئے اس میں شک ہوگیا، لہذا اس کا جھوٹا پاک چیزوں کو نجس نہیں کرے گا، اور نہ ہی اس سے نجس شئ کو پاک کیا جاسکے گا، البتہ پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں گدھے کے جھوٹے سے وضو کیا جائے گا اور احتیاطاً تیمّم بھی کیا جائے گا، ان دونوں میں جو عمل بھی پہلے کرے درست ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں کون پاک کرنے والا ہے غیر یقینی ہے، لہذا ترتیب میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے گدھے یا خچر کے جھوٹے سے وضو کرے گا، تاکہ وہ شخص حقیقی طور پر پانی کا نہ پانے والا ہو جائے[1]۔

تفصیلات اصطلاح ''نجاسۃ''، ''طعام'' اور ''طہارت'' میں ہیں۔

۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تمام جانور اونٹ، گھوڑے، خچر، گدھے، درندے، بلی، چوہے، پرندے، سانپ، چھپکلی اور دیگر تمام ماکول وغیر ماکول جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ کتے اور خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والا جانور ناپاک ہے۔

اگر ان جانوروں میں سے کوئی کسی کھانے کی چیز میں منہ ڈال دے تو اس کا کھانا بلا کراہت جائز ہے، اور اگر پانی میں سے پی لے تو اس سے بلا کراہت وضو درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ''[2] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔ اس لئے کہ ان جانوروں کے جھوٹے نجس قرار دینے میں حرج اور تنگی واقع ہوگی، اور ان میں سے بعض جانوروں سے بچنا تو مشکل ہی ہے، جیسے بلی اور گھروں میں رہنے والے جانور۔

اور اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کے لڑکے کی بیوی حضرت کبشہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے ان کے لئے وضو کا پانی لاکر دیا، اچانک ایک بلی آئی اور وہ اس برتن سے پینے لگی تو حضرت ابوقتادہؓ نے بلی کے لئے برتن کو ٹیڑھا کر دیا یہاں تک کہ بلی نے پانی پی لیا، حضرت کبشہؓ کہتی ہیں کہ انہوں نے مجھے دیکھا کہ میں ان کو دیکھ رہی ہوں، پھر کہا کہ اے میرے بھائی کی بیٹی کیا تمہیں تعجب ہو رہا ہے؟ میں نے کہا: جی ہاں! پھر انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات"**[1] (یہ نجس نہیں ہے، یہ تو گھروں میں آنے جانے والے اور تمہارے اردگرد چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔

اور اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے عرض کیا گیا کہ گدھوں نے جس پانی کو پیا ہے اس کے بچے ہوئے حصے سے کیا ہم لوگ وضو کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **''و بما أفضلت السباع''**[2] (جس کو درندے پی کر چھوڑ دیں اس سے وضو کر سکتے ہو)۔

عمرو بن خارجہ سے روایت ہے، انھوں نے کہا: **''خطب رسول الله ﷺ على ناقته، و إن لعابها يسيل بين كتفي''**[3] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی اونٹنی پر تقریر فرمایا اور اونٹنی کا لعاب

---

(۱) البدائع ۱/۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۴۸، الاختیار تعلیل المختار ۱/۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۷، المجموع للنووی ۱/۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۔

(۲) سورۂ حج/۷۸۔

(۱) حدیث: ''إنها ليست بنجس'' کی روایت ترمذی (۱/۱۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث جابر: ''أنتوضا بما فضلت الحمر؟'' کی روایت دارقطنی (۱/۶۳ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن خارجہ: ''خطب رسول الله ﷺ'' کی روایت ترمذی (۴/۴۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

میرے دونوں کندھوں کے درمیان بہہ رہا تھا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ان حوضوں کے بارے میں جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ہیں جہاں درندے، کتے اور گدھے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے رہتے ہیں اور ان کی طہارت کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''لها ما حملت فی بطونها، ولنا ما غبر طهور'' (۱) (ان جانوروں کے لئے پانی کا وہ حصہ ہے جو انہوں نے اپنے پیٹ میں داخل کرلیا، اور ہمارے لئے باقی ماندہ پاک ہے)، اس سے قبل حضرت عمرؓ کا قول گذر چکا ہے جس میں یہ ذکر ہے: ''یعنی ہم درندہ جانوروں کے پانی پینے کی جگہ پر آتے رہتے ہیں اور وہ ہمارے پانی پینے کی جگہ پر آتے جاتے رہتے ہیں''۔

رہا کتا اور خنزیر اور ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی نسل سے پیدا ہونے والا جانور تو ان کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ خنزیر کے بارے میں آیت قرآنی ہے: ''فَإِنَّهُ رِجْسٌ'' (۲) (کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے) اور کتے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب'' (۳) (تمہارے برتن میں اگر کتا منہ ڈال دے تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی کہ اس کو سات مرتبہ دھویا جائے جن میں پہلی مرتبہ مٹی سے ہو)۔ ایک روایت میں ہے: ''فليرقه''، یعنی جس پانی میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے اس کو انڈیل دو۔ اور پانی کو بہا دینا مال کو ضائع کرنا ہے، تو اگر پانی پاک ہوتا تو اس کو انڈیلنے کا حکم نہیں دیتے، کیونکہ آپ ﷺ نے مال ضائع کرنے سے منع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص بلی یا اس جیسے جانور کو نجس چیز کھاتے دیکھے، پھر وہ تھوڑے پانی کے پاس آئے یعنی جو دو قلہ نہ ہو اور اس میں سے پی لے، اس صورت میں شافعیہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے: نجاست کھانے کے بعد اگر بلی غائب ہوجائے، پھر لوٹ آئے تو پانی نجس نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے پہلے زیادہ پانی میں سے پی لیا ہو اور اس کا منہ پاک ہوگیا ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں ہمیں پانی کی طہارت کا یقین ہے، اور اس کے منہ کے نجس ہونے میں ہمیں شک ہے، لہذا جس پانی کے پاک ہونے کا یقین ہے وہ شک کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ ہمیں بلی کے منہ کی نجاست کا یقین ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ کسی بھی حال میں پانی ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، لہذا یہ معاف ہوگا، اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے: ''إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات'' (۱) (یہ تمہارے اردگرد چکر کاٹنے والے جانوروں میں سے ہے)، امام غزالی وغیرہ کے نزدیک احسن یہی قول ہے، کیونکہ ضرورت عام ہے اور اس سے بچنا مشکل ہے، لہذا یہ یہودی اور شراب پینے والے کی طرح ہوگا کہ ان دونوں کا جھوٹا شافعیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (۲)۔

تفصیلات اصطلاح ''شک''، ''طہارۃ'' اور ''نجاسۃ'' میں ہیں۔

(۱) حدیث: ''لها ماحملت في بطونها'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۳۰ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ انعام ۱۴۵۔

(۳) حدیث: ''طهور إناء أحدكم ......'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات'' کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۲، ۱۷۲/ ۵۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳، سبل السلام ۱/ ۲۲، البدائع ۱/ ۶۴۔

۵-حنابلہ کی رائے ہے کہ جانور کی دوقسمیں ہیں: ناپاک اور پاک۔

پھران کے نزدیک ناپاک کی دوانواع ہیں:

پہلی نوع: جو ناپاک ہے اس میں ایک ہی روایت ہے اور وہ کتا، خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی سے پیدا ہونے والے جانور ہیں، اس قسم کے جانور اور ان کا جھوٹا اور ان کے بدن سے نکلنے والی تمام چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ خنزیر کے بارے میں اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"[1] (کیونکہ وہ گندگی ہے)، کتے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليريقه ثم ليغسله سبع مرات**" (کتا اگر تمہارے کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو بہادو، پھر اس کو سات مرتبہ دھودو)، ایک روایت میں ہے: "**ليغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**"[2] (اس کو سات مرتبہ دھوؤ اور پہلی مرتبہ مٹی سے دھوؤ)۔

لہذا اگر پانی یا دوسری کسی سیال چیز میں منہ ڈال دے تو اس کا بہادینا واجب ہے، اگر کھانا میں سے کھالے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

دوسری نوع جس کی نجاست کے بارے میں اختلاف ہے، یہ تمام درندے جانور، شکاری پرندے، پالتو گدھے اور خچر کا جھوٹا ہے، امام احمد بن حنبلؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ان جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے بلی اور ان جانوروں کے جو خلقت میں بلی کے مثل ہوں یا اس سے چھوٹے ہوں، اگر ان میں سے کوئی جانور تھوڑے پانی میں سے پی لے اور اس کے علاوہ دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی کو چھوڑ دے گا اور تیمّم کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے پانی اور اس پر آنے والے درندوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس**"[1] (اگر پانی دو قلہ ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا)، اگر یہ جانور پاک ہوتے تو آپ اس میں دو قلے کی تحدید نہیں فرماتے، خیبر کے دن پالتو گدھوں کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنها رجس**"[2] (یہ ناپاک ہیں)۔ نیز اس لئے کہ یہ ایسا جانور ہے جس کا کھانا حرام ہے اور یہ گھوڑے کی طرح اس کے احترام کی وجہ سے نہیں ہے (کہ اس کا کھانا ان لوگوں کے نزدیک حرام ہے جو اس کے احترام کے قائل ہیں) اور اس سے بچنا عموماً ممکن ہے، تو یہ کتے کے مشابہ ہے، اور اس لئے کہ درندے جانور اور شکاری پرندے عموماً مردار اور نجاست کھاتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے منہ ناپاک ہوجاتے ہیں اور اس کو پاک کرنے والی کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ کتوں کی طرح اس کے بھی ناپاک ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔

گدھے اور خچر کے جھوٹے کے بارے میں امام احمدؒ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: اگر اس کے جھوٹا کے علاوہ کوئی دوسرا پانی نہ ملے تو اس سے وضو کر کے تیمّم کرے، یہی قول امام ثوریؒ کا بھی ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس سے طہارت جائز نہ ہوتی۔ اسماعیل بن سعید سے منقول ہے کہ درندے کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ ہم ان کے پانی پینے کی جگہوں پر آتے جاتے ہیں اور وہ ہمارے پن گھٹ پر آتے جاتے ہیں، پھر انہوں نے کہا: میرے نزدیک صحیح یہی ہے کہ گدھے اور خچر کا جھوٹا پاک ہے، اس لئے

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إنها رجس" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۵۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

کہ نبی کریم ﷺ گدھے اور خچر پر سوار ہوتے تھے[1]، اور ان کی سواری عہد نبوی میں بھی کی جاتی تھی، اور عہد صحابہ میں بھی، اگر یہ نجس ہوتے تو نبی کریم ﷺ ضرور اس کو بیان فرماتے، نیز اس لئے کہ اس کے پالنے والے کے لئے اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا یہ بلی کے مشابہ ہوگا، اسی قسم میں وہ گائے ہے جو نجاست کھاتی ہے، ایک روایت میں ہے کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ پاک ہے۔

دوسری قسم: وہ جانور جو فی نفسہ پاک ہے، اور اس کا جھوٹا اور پسینہ دونوں پاک ہیں اور اس کی تین انواع ہیں:

اول: انسان ہے، وہ پاک ہے اور اس کا جھوٹا پاک ہے، خواہ مسلمان ہو یا کافر، مرد ہو یا عورت، اور اگرچہ حائضہ ہو یا نفاس والی ہو یا جنبی ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤمن لاينجس"[2] (مومن نجس نہیں ہوتا)، اور ایک حدیث میں ہے: "شرب النبي ﷺ من سؤر عائشة"[3] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کا جھوٹا پیا)۔

دوم: ماکول اللحم جانور ہے، اس کا جھوٹا پاک ہے، اس کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، سوائے ان جانوروں کے جو نجاست کھانے والے ہوں تو ان کے جھوٹے کے بارے میں اس سے قبل دو روایتیں گذر چکی ہیں۔ اور آزاد چھوڑی ہوئی مرغی کا جھوٹا مکروہ ہے، اس لئے کہ ظاہر اس کا ناپاک ہونا ہے۔

سوم: بلی اور خلقت میں اس کے مثل یا اس سے کمتر جانور جیسے چوہا، نیولا اور اس طرح کے حشرات الارض، ان جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، اس کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "**كنت أتوضأ أنا و رسول الله ﷺ من إناء واحد و قد أصابت منه الهرة قبل ذلك**"[1] (میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن سے وضو کرتے تھے جس سے بلی نے پانی پیا تھا)۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضل الهرة**"[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو بلی کے پینے کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضو فرماتے ہوئے دیکھا)، نیز حضرت کبشہؓ کی حدیث ہے جو پہلے گذر چکی۔

البتہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ جس برتن میں بلی منہ ڈال دے اس کو ایک یا دو بار دھویا جائے گا، یہی رائے ابن المنذر کی ہے، حضرت حسن اور ابن سیرین فرماتے ہیں کہ برتن ایک مرتبہ دھویا جائے گا، حضرت طاؤس فرماتے ہیں کہ سات مرتبہ دھویا جائے گا جیسا کہ کتے کے بارے میں ہے، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ بلی اور گدھے کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے۔

اگر بلی یا اس جیسا جانور نجاست کھالے پھر کچھ دیر غائب رہنے کے بعد تھوڑے پانی میں سے پی لے تو یہ پانی پاک ہی رہے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کے نجس ہونے کی نفی فرمائی ہے، اور بلی کے پینے کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضو فرمایا، حالانکہ آپ کو علم تھا کہ وہ نجاست کھاتی ہے۔

---

(۱) حدیث: "**ركوبه ﷺ الحمار**" کی روایت بخاری (۶/ ۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے۔
حدیث: "**ركوبه ﷺ البغلة**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶۹ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**المؤمن لاينجس**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**شرب النبي ﷺ من سؤر عائشة**" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۱) حدیث عائشہ: "**كنت أتوضأ أنا و رسول الله ﷺ من إناء......**" کی روایت دارقطنی (۱/ ۶۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور شمس الحق عظیم آبادی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ تعلیق میں ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "**رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضل الهرة**" کی روایت دارقطنی (۱/ ۷۰ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کو موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

اسی طرح اگر بلی غائب ہونے سے قبل پانی پی لے تو اس کا جھوٹا راجح قول کے مطابق پاک ہے، اس لئے کہ شارع نے اسے بلا کسی قید کے مطلق معاف قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے۔

قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں: پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ پانی میں یقینی طور پر نجاست ملی ہے، مجد ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ بلی اگر نجاست کھانے کے فوراً بعد پانی میں منہ ڈال دے تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، اور اگر اتنی دیر بعد برتن میں منہ ڈالے جتنی دیر میں نجاست کا اثر تھوک کی وجہ سے زائل ہوجاتا ہے تو پانی ناپاک نہ ہوگا، انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ تھوک، بچوں اور چوپایوں کے منہ کو پاک کرنے والا ہے اور دوسرے تمام جانور پاک ہیں، لہذا اگر وہ نجاست کھالیں اور تھوڑے پانی میں سے پی لیں یا کھانا میں سے کھالیں تو ان کا جھوٹا پاک ہے، ایک قول یہ ہے کہ بلی وغیرہ نجاست کھانے کے بعد اتنی دیر غائب رہے جس میں اس کا ایسی جگہ جانا ممکن ہو جو اس کے منہ کو پاک کردے، تو اس کا جھوٹا پاک ہوگا ورنہ ناپاک ہوگا۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر اتنی دیر غائب رہے جس میں اس کا منہ پاک ہوسکتا ہے تو اس کا جھوٹا پاک ہوگا، ورنہ ناپاک ہوگا[1]۔

٦ - مالکیہ اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ تمام جانوروں کا جھوٹا پاک ہے اور اگر پانی ہو تو پاک کرنے والا بھی ہے، خواہ ان کا گوشت کھانا حرام ہو یا وہ نجاست کھانے والے ہوں، اس میں کتا اور خنزیر اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک کی نسل سے جو جانور ہوں سب اس میں داخل ہیں، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا"[1] (وہ وہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، اس آیت میں اللہ تعالی نے تمام اشیاء سے انتفاع کو مباح قرار دیا ہے، اور انتفاع صرف پاک چیزوں سے مباح ہے، اور بعض جانوروں کے کھانے کا حرام ہونا ان کے ناپاک ہونے کی علامت نہیں ہے، اس لئے کہ آدمی، مکھی، بچھو، بھڑ اور اس طرح کے جانور پاک ہیں، حالانکہ ان کا کھانا مباح نہیں ہے، البتہ کتا جس برتن میں منہ ڈال دے تو اس کے پاک ہونے کے باوجود اس کا دھونا واجب ہے یہ خلاف قیاس ہے، لیکن کتا، نجاست کھانے والے جانور، گندگی کھانے والی آزاد مرغی اور شراب پینے والے کے جھوٹے سے وضو کرنا مکروہ ہے، اسی طرح دیگر وہ جانور جو نجاست سے نہیں بچتے ہیں جیسے بلی اس کے جھوٹے سے وضو مکروہ ہے، ہاں! اگر دوسرا پانی نہ ملے تو اس سے وضو کرلیا جائے گا، ان جانوروں سے بچنا مشکل ہو جو نجاست سے نہیں بچتے ہیں، یا جھوٹا کھانا ہو تو مذکورہ جانوروں کا جھوٹا استعمال کرنا اس صورت میں مکروہ نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے پانی اور کھانے میں فرق نہیں کیا ہے اور یہ اس لئے کہ بچنے میں شدید مشقت ہے، اور اس لئے بھی کہ بلی کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات"**[2] (یہ نجس نہیں ہے، بلکہ یہ تمہارے اردگرد گھومنے والے جانوروں میں سے ہے)۔

اسی طرح ان کی رائے ہے کہ حائضہ، نفساء اور جنبی کا جھوٹا پاک ہے اگرچہ کافر ہوں[3]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، سبل السلام ۱/ ۲۲، الإنصاف ۱/ ۳۴۳، الفروع ۱/ ۲۵۶۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "الهرة ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات" کی تخریج فقرہ ۳ پر گذر چکی۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۶، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲، المغنی ۱/ ۴۷۔

سائبۃ

تعریف:

۱-''سائبہ'' سیب سے ماخوذ ہے، اس کا ایک معنی لغت میں تیز چلنا اور چھوڑ نا ہے ''سیب الشئ'' کا مطلب ہوتا ہے شئ کو چھوڑ دیا۔

''سائبہ'' اس غلام کو بھی کہتے ہیں جو اس شرط کے ساتھ آزاد کیا گیا ہو جس کا حق ولاء آزاد کرنے والے کو نہ ملے۔

سائبہ: وہ اونٹنی جس کے بچہ کا بچہ جوان ہو جائے، وہ اونٹنی ان کے نزدیک آزاد کر دی جاتی تھی، اس پر نہ کوئی سوار ہوتا تھا اور نہ ہی اس سے بار برداری کا کام لیا جاتا تھا۔

سائبہ: اس اونٹنی کو بھی کہتے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں نذر وغیرہ کے لئے آزاد کر دی جاتی تھی، زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ اگر کوئی دور دراز سفر سے واپس آتا یا کسی بیماری سے صحت یاب ہو جاتا، یا مشقت یا جنگ سے کوئی جانور اس کو نجات دلاتا تو وہ کہتا کہ میری یہ اونٹنی آزاد ہے، یعنی آزاد کر دیتا تھا، اور اس پر سوار نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی اس سے بوجھ کا کام لیا جاتا تھا، اسے چارہ اور پانی سے بھی نہیں روکا جاتا تھا[۱]۔

فقہاء اس لفظ کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں: ایک غلام کو آزاد کرنا جس کا حق ولاء کسی کو حاصل نہ ہو۔

دوم جانور کو آزاد کرنا یعنی اس سے قبضہ اٹھا لینا اور تقرب کی نیت سے اس کو چھوڑ دینا[۱]۔

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر۔

سائبہ سے متعلق احکام:

۲-موضوع کے اعتبار سے جانور کو آزاد کرنے کے احکام الگ الگ ہیں۔

کبھی تو جانور کو آزاد کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص احرام باندھ لے اور اس کے قبضہ میں کوئی شکار ہو تو اس کو آزاد کر دینا اس پر واجب ہو جاتا ہے[۲]۔

کبھی مباح ہوتا ہے، جیسے شکار کو آزاد کر دینا، یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جن کے نزدیک شکار کو آزاد کر دینا مباح ہے[۳]۔

کبھی حرام ہوتا ہے جیسے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر چھوڑنا[۴]۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے غلام کو حق ولاء کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ آزاد کرنا جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[۵]۔

اول: غلام کو بطور سائبہ آزاد کرنا:

۳- الفاظ عتق میں بعض وہ ہیں جو غلام کی آزادی کے لئے صریح ہیں، جیسے آقا اپنے غلام سے کہے: ''أنت عتيق'' یعنی تم آزاد ہو، یا کہے: ''أعتقتک''، یعنی میں نے تم کو آزاد کر دیا، بعض الفاظ کنایہ ہیں جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، انہی کنایہ الفاظ میں سے لفظ ''سائبۃ'' بھی ہے، اگر کوئی اپنے غلام سے کہے: ''أنت سائبة'' تو جب تک آزاد کرنے کی نیت نہ ہو غلام آزاد نہ ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۱۵۵/۸ طبع دار إحیاء التراث، ابن عابدین ۲۲۰/۲، ۲۲۱، الزرقانی ۱۷۱/۸، نہایۃ المحتاج ۱۱۹/۸، مطالب أولی النہی ۳۵۴/۶، ۳۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۵۲۴/۱، ابن عابدین ۲۲۰/۲۔

(۳) ابن عابدین ۲۲۰/۲، ۲۲۱۔

(۴) ابن عابدین ۲۲۰/۲، نہایۃ المحتاج ۱۱۹/۸۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲۰۹/۲، ۲۱۰۔

اگر کوئی شخص غلام کو سائبہ کے طور پر آزاد کرے تو حق ولاء کس کو حاصل ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ حق ولاء آزاد کرنے والے شخص کو حاصل ہوگا، حتی کہ اگر حق ولاء نہ ہونے کی شرط لگائی جائے تو وہ شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ شرط نص کے خلاف ہے، ان حضرات نے نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**الولاء لمن أعتق**"[1] (ولاء آزاد کرنے والے کو ملے گا)۔ اسی طرح آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الولاء بمنزلة النسب**"[2] (ولاء نسب کی طرح ہے)، تو جس طرح انسان کا نسب اور صاحب فراش سے اولاد کا نسب کسی شرط کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا، اسی طرح آزاد کرنے والے کا حق ولاء کسی شرط کی وجہ سے زائل نہیں ہوگا، اسی لئے جب بریرہؓ کے گھر والوں نے حضرت عائشہؓ پر شرط لگانا چاہا کہ اگر وہ بریرہ کو آزاد کریں گی تو اس کا ولاء بریرہ کے گھر والوں کو ہوگا تو آپ علیہ السلام نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "**اشتریها و اشترطی لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق**" (تم اسے خریدلو اور ان لوگوں سے ولاء کی شرط کرلو، اس لئے کہ ولاء تو آزاد کرنے والے کو ہی ملتا ہے)، یہی رائے امام نخعیؒ، شعبیؒ ابن سیرینؒ، راشد بن سعدؒ اور ضمرہ بن حبیب کی ہے، اس بنیاد پر اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا آزاد کرنے والا ہی اس کا وارث ہوگا، سعید کہتے ہیں کہ ہم سے ہشیم نے منصور کے واسطہ سے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ دونوں حضرات سائبہ کے میراث کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ میراث کا حق اس کو ہوگا جس نے اسے آزاد کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں اور یہی امام احمد بن حنبل سے بھی منقول ہے: اگر کوئی شخص غلام کو عدم ولاء کی شرط کے ساتھ آزاد کردے تو آزاد کرنے والے کو حق ولاء نہیں ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ اس آزاد شدہ غلام کا ولاء مسلمانوں کو ہوگا اور مسلمان ہی اس کے وارث ہوں گے اور اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے اور اگر وہ باندی ہو تو مسلمان ہی اس کا نکاح کرائیں گے، یہی قول حضرت عمر بن عبد العزیز، امام زہری، مکحول اور ابوالعالیہ کا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: اگر آزاد شدہ غلام مرجائے اور مال چھوڑ جائے اور کوئی وارث نہ ہو تو اس کے مال متروکہ سے غلام خریدے جائیں گے اور آزاد کردیئے جائیں گے، چنانچہ عبد اللہ ابن عمرؓ نے ایک غلام بطور سائبہ آزاد کیا، پھر وہ مرگیا تو حضرت ابن عمر نے اس کے مال سے کچھ غلام خریدا اور ان کو آزاد کردیا۔

حضرت عطاء سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم یہ جانتے تھے کہ اگر کوئی کہے کہ تم بطور سائبہ آزاد ہو تو اس کو اختیار حاصل ہوگا کہ جس کو چاہے ولاء کا حق دیدے[1]۔

دوم: جانوروں کو آزاد کرنا:

۴- اصل یہ ہے کہ مال ضائع کرنا حرام ہے، اللہ تعالی نے دور جاہلیت کے رسومات یعنی جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر آزاد کرنے، ان جانوروں سے نفع اٹھانے کو حرام کرنے اور ان کو باطل معبودوں کے لئے مقرر کرنے کو باطل قرار دیا اور اس پر ان کی مذمت

---

(۱) حدیث: "الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الولاء بمنزلة النسب" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۱۵۵، الدسوقی ۴/ ۴۱۷، القرطبی ۶/ ۳۴۱، ۳۴۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، القلیوبی ۴/ ۳۵۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۹۶، المغنی ۶/ ۳۵۳، ۳۵۴، کشاف القناع ۴/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

کی، چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"مَاجَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَلَاسَائِبَةٍ وَّلاَ وَصِيْلَةٍ وَلَاحَامٍ وَلٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَايَعْقِلُوْنَ"(۱) (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حامی کو، البتہ جولوگ کافر ہیں وہی اللہ پر جھوٹ جوڑتے رہتے ہیں، تو ان میں سے اکثر عقل سے کام ہی نہیں لیتے)، مسلم کی روایت ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبه (أمعاءه) في النار و كان أول من سيّب السوائب"(۲) (میں نے عمرو بن عامر الخزاعی کو دیکھا کہ وہ جہنم میں اپنی آنتیں کھینچ رہا ہے اور یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے جانوروں کو غیر اللہ کے نام پر آزاد کیا)۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ جانوروں کو آزاد کر دینا یعنی ان کو چھوڑ دینا اور مالک کا ان سے اپنا قبضہ اٹھالینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کر دینا اور اہل جاہلیت کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے(۳)، جو شخص کسی جانور کا مالک ہو اس پر واجب ہے کہ وہ جانور کے لئے گھاس، چارہ اور پانی کا نظم کرے، یا ایسا آدمی مقرر کرے جو اس کو چرائے یا اس کو آزاد چھوڑ دے تا کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق چر لے، اس لئے کہ عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خَشاش الأرض"(۱) (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں چلی گئی، کیونکہ اس نے اس بلی کو باندھ رکھا تھا، نہ اس کو کھانا پینا دیا اور نہ ہی اس کو چھوڑا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھالے)۔

اگر کوئی شخص اپنے جانور کو چارہ دینا بند کر دے تو حاکم اس کو اس پر مجبور کرے گا، اگر وہ انکار کر دے یا چارہ وغیرہ دینے کی سکت نہیں رکھتا ہو تو اس کو فروخت کرنے یا اگر ماکول اللحم ہے تو ذبح کر دینے پر مجبور کرے گا، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے۔

ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مسلک یہ مذکور ہے کہ خرچ کرنے پر دیانۃً مجبور کیا جائے گا، قضاءً مجبور نہیں کیا جائے گا(۲)۔

اگر کوئی شخص اپنے جانور کو آزاد کر دے تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی(۳)۔

اور یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اور اگر کوئی شخص اپنا جانور آزاد کر دے اور دوسرا شخص اس کو پکڑ لے اور حفاظت سے رکھے، پھر اس کا مالک آئے تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ وہ جانور آزاد کرتے وقت یہ کہے کہ جو اس کو لے لے گا میں نے اسے اس کو دے دیا، اس صورت میں مالک کو اس کی واپسی کا کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مالک بننے کو مباح کر دیا تھا، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے

(۱) سورۂ مائدہ ر ۱۰۳۔

(۲) حدیث:"رأيت عمرو بن عامر الخزاعي......" کی روایت مسلم (۴ر ۲۱۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲ر ۲۲۰، فتح القدیر ۵ر ۴۲۲، أحکام القرآن لابن العربی ۲ر ۲۲۰، القرطبی ۶ر ۳۳۵، الدسوقی ۴ر ۱۲۱، نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۱۹، الأم ۶ر ۱۸۹، مطالب أولی النہی ۶ر ۳۵۴، ۳۵۵، کشاف القناع ۶ر ۲۲۷، المغنی ۸ر ۵۶۳۔

(۱) حدیث:"دخلت امرأة النار في هرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶ر ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ر ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) البدائع ۴ر ۴۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، الحطاب ۴ر ۲۰۷، مغنی المحتاج ۳ر ۴۶۲، المغنی ۷ر ۶۳۴، ۶۳۵۔

(۳) فتح القدیر ۵ر ۴۲۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث، أحکام القرآن لابن العربی ۲ر ۲۲۰، الأم ۶ر ۱۸۹، مطالب أولی النہی ۶ر ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۸ر ۵۶۳، نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۱۹، المہذب ۱ر ۲۶۴۔

کہ یہ جانور اصل مالک کا ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جانور آزاد کرتے وقت کچھ نہ کہے تو اس صورت میں اصل مالک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے واپس لے لے، اس لئے کہ اگر مالک یہ نہ کہے کہ یہ اس کے پانے والے کا ہے، اس کے باوجود اگر اس شخص کا مالک بننا جائز ہو جو اس کو پکڑ لے اور اس کی حفاظت کرے تو یہ اس باندی اور غلام کے بارے میں بھی جائز ہوگا، جن کو ان کا مالک بیماری کی حالت میں کسی مہلک سر زمین میں چھوڑ دے اور کوئی شخص ان کو لے لے اور ان پر خرچ کرے اور وہ بیماری سے صحت یاب ہو جائیں، پھر وہ پانے والے کی ملک ہو جائیں، اور وہ اس باندی سے وطی کرے اور غلام کو آزاد کرے حالانکہ نہ خریداری ہے، نہ ہبہ، نہ وراثت، نہ صدقہ، تو ایسا کرنا بہت برا ہے[۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص اپنے جانور کو کسی مہلک جگہ میں چھوڑ دے اور اس جانور کو کوئی انسان پکڑ لے، پھر اس کو کھلائے پلائے اور اس کی حفاظت کرے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، یہی قول امام لیث اور اسحاق کا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شعبی کی ایک مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من وجد دابة قد عجز عنها أهلها أن يعلفوها فسيبوها فأخذها فأحياها فهي له**"[۲] (جو کوئی ایسا جانور پائے جس کا مالک اس کو چارہ کھلانے سے بے بس اور عاجز ہو کر اس کو آزاد کر دے اور وہ شخص اس جانور کو لے لے اور اسے زندہ رکھے تو یہ جانور اسی پانے والے شخص کا ہو جائے گا)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "من وجد دابة قد عجز عنها أهلها......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ شعبی سے روایت کرنے والے نے ان سے کہا: یہ حدیث آپ سے کس نے بیان کی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت سے صحابہ نے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مالک نے اس کو اس ارادے سے نہ چھوڑا ہو کہ پھر اس کو پکڑ لے گا یا وہ جانور گم نہ ہوا ہو، ورنہ اس صورت میں اس کا پکڑنے والا شخص اس کا مالک نہ ہوگا، بلکہ وہ اصل مالک کا ہوگا[۱]۔

سوم: شکار کو آزاد کرنا:

۵- اگر کوئی شخص شکار کا مالک ہو تو اس پر اس کا آزاد کرنا اور چھوڑنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ زمانہ جاہلیت میں بتوں کے نام پر چھوڑے جانے والے جانوروں کے مشابہ ہوگا جس کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہے، اور اس میں مال ضائع کرنا بھی ہے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور حنفیہ کا ایک قول یہی ہے، خواہ شکار چھوڑنے والا اسے اس کے پانے والے کے لئے مباح کرے یا نہ کرے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ شکار چھوڑنے کی حرمت اس صورت میں ہوگی جبکہ اسے کسی کے لئے مباح کئے بغیر چھوڑے، لیکن اگر پانے والے کے لئے مباح کر کے چھوڑ دے تو اس صورت میں اس کا چھوڑنا جائز ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: خلاصہ یہ ہے کہ اگر شکار کو پانے والے کے لئے مباح کر کے چھوڑ دے تو یہ جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کو آزاد کرنا مطلقاً جائز نہیں (خواہ پانے والے کے لئے مباح کرے یا نہ کرے)، کیونکہ اگر چہ مباح کر دے، پھر بھی غالب گمان یہی ہے کہ وہ کسی کے قبضہ میں نہیں آئے گا اور وہ سائبہ ہو جائے گا، اور اس میں مال ضائع کرنا ہے[۲]۔

شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق شکار کو آزاد کرنا جائز ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے

(۱) المغنی ۵/ ۷۴۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۱، عون المعبود ۹/ ۴۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، ۵/ ۲۵۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۲۳۳، منح الجلیل ۱/ ۵۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۹، القلیوبی

المغنی میں ذکر کیا ہے، پھر کہا ہے: یہاں چھوڑنا مفید ہے، اور یہ شکار کو آدمیوں کے قبضہ اوران کی قید سے رہا کرنا ہے، اسی لئے حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک بچہ سے ایک چڑیا خریدا اوراسے آزاد کردیا۔

علاوہ ازیں آزاد کرنے کی حرمت سے وہ صورت مستثنی ہے جبکہ شکار کو قید میں رکھنے کی وجہ سے اس کے بچہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس وقت اس کی جان بچانے کی خاطر اس کو آزاد کرنا واجب ہوگا۔

تاہم آزاد کردینے کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اگر کوئی اس کو پکڑ لے تو لوٹانا ضروری ہوگا، اس لئے کہ قبضہ ختم کردینے کی وجہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے، حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور شافعیہ کا بھی اصح قول یہی ہے، اصح کے برخلاف شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مالک کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے گی اور جس نے پکڑا ہے وہ اس کا مالک ہوجائے گا، ملک ختم ہوجانے کا احتمال حنابلہ کے ایک قول میں بھی پایا جاتا ہے جس کو ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے۔

لیکن اگر اس کو آزاد کرتے وقت یہ کہے کہ میں نے اس کو پکڑنے والے کے لئے مباح کردیا تو اصل مالک کی ملکیت اس سے ختم ہوجائے گی اور پکڑنے والے کے لئے وہ مباح ہوجائے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، لیکن شافعیہ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ اگر شکار کو چھوڑتے وقت تصرف کو جائز قرار دینے والا کہے کہ میں نے اس کو پکڑنے والے کے لئے مباح کردیا یا صرف یہ کہے کہ میں نے اس کو مباح کردیا، تو پکڑنے والے کے لئے بلا ضمان اس کا کھانا حلال ہوگا، اوراس کو دوسروں کو کھلانے کا حق حاصل ہوگا، لیکن اس میں بیع اوراس طرح کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی جانور شکار کرے اور اس کو اپنے اختیار سے چھوڑ دے اوراس جانور کو دوسرا شخص شکار کرلے تو یہ دوسرے کا ہوجائے گا، مالکیہ کا یہ متفق علیہ قول ہے جس کو لخمیؒ نے بیان کیا ہے [۱]۔

چہارم: حرم کے شکار کو آزاد کرنا:

۶ - حرم کا شکار کرنا محرم اور حلال دونوں کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع سے فرمایا تھا: "**إن هذا البلد حرمه الله ولايعضد شوكه ولا ينفر صيده**" [۲] (یہ وہ شہر ہے جس کو اللہ تعالی نے محترم بنایا ہے، نہ اس کا کانٹا کاٹا جائے، نہ اس کا شکار بھگایا جائے)۔

اگر کوئی شخص کسی شکار کا مالک حل (غیر حرم) میں ہو پھر وہ احرام باندھ لے یا اس کو لے کر حرم میں داخل ہو تو اس کا چھوڑ دینا اس پر واجب ہوگا، یعنی محض احرام باندھنے یا حرم میں داخل ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہوجائے گا کہ شکار کو چھوڑ دے، اس لئے کہ خود حرم شکار کو حرام کرنے والا اوراس کے ضمان کو واجب کرنے والا ہے، اس لئے اس پر اپنی پکڑ کو برقرار رکھنا حرام ہوگا جیسا کہ احرام کی صورت میں ہے، لہذا اگر شکار کو نہ چھوڑے اور وہ ضائع ہوجائے تو اس پر اس کا بدلہ واجب ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔

= ۴/ ۲۴۷، المہذب ۱/ ۲۶۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۱۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۸/ ۵۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۴، ۵۲۵، المغنی ۳/ ۳۴۵۔

(۲) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

شافعیہ کا قول جیسا کہ مغنی المحتاج میں ہے کہ اگر کوئی حلال (غیر محرم) اپنے ساتھ اپنے کسی مملوک شکار کو حرم میں لے جائے تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، بلکہ اس کو حق ہے کہ حرم میں اس کو اپنے پاس باقی رکھے اور ذبح کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے، اس لئے کہ وہ حل (غیر حرم) کا شکار ہے، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ اگر کسی کی ملک میں کوئی شکار ہو پھر وہ احرام باندھ لے تو اس سے اس کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور اس پر اس کو چھوڑ دینا لازم ہوگا، اس لئے کہ نہ چھوڑنے کی صورت میں ملک میں دوام لازم آئے گا جو حرام ہے، اس کی تفصیل ''حرم''، ''صید'' اور ''احرام'' میں دیکھی جائے۔

سائق

تعریف:

۱- سائق لغت میں ''ساق'' کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: ''ساق الإبل یسوقها سوقا و سیاقا، فهو سائق'' یعنی جانور کو پیچھے سے ہانکنا۔

قرآن کریم میں ہے: ''وَجَاءَ تْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَ شَهِيْدٌ''[۱] (اور ہر شخص اس طرح آئے گا کہ ایک (فرشتہ) تو اس کے ساتھ ہمراہ لانے والا ہوگا اور ایک (فرشتہ) گواہ ہوگا) یعنی کوئی ہانکنے والا اس کو محشر کی طرف لے جائے گا، اور اسم مفعول مسوق ہے، یعنی جسے ہنکایا جائے۔

اونٹ کا سائق اس کے پیچھے ہوتا ہے، بخلاف سوار اور قائد کے۔

راکب اس پر سوار اور اس کے اوپر ہوتا ہے، اور قائد اس کے آگے اس کی رسی پکڑنے والا ہوتا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی عام راستہ میں ایک یا چند جانور ہانکے اور وہ کسی کی جان ماردیں، یا مال ضائع کردیں تو جانور جس چیز کو ضائع کرے ہانکنے والا اس کا ضامن ہوگا خواہ وہ جانور کا مالک ہو یا غاصب یا مزدور یا کرایہ دار یا عاریت پر لینے والا ہو یا اس

(۱) سورۂ ق/۲۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ اس وقت یہ جانور اس کے قبضہ میں ہے، اور جانور کا عمل اس کی طرف منسوب ہوگا، لہذا اس پر اس کی حفاظت اور اس کی نگرانی ضروری ہے، نیز اس لئے کہ عام راستوں پر جانوروں کو ہانکنے کی جو اجازت ہے وہ امن وسلامتی کے ساتھ مشروط ہے، لہذا اگر ہانکنے کی وجہ سے کوئی نقصان ہوتو وہ شرط نہیں پائی گئی، اس لئے یہ تعدی اور زیادتی سمجھی جائے گی، اور اس سے پیدا ہونے والا نقصان ان امور میں سے ہوگا جن سے بچنا ممکن ہے، لہذا قابل ضمان ہوگا، اور یہ ان امور سے ہے کہ جن سے بچنا ممکن ہے اس طرح کہ لوگوں کو راستہ سے ہٹادے، لہذا ضامن ہوگا خواہ سائق پیدل ہو یا سوار۔ حنابلہ نے ضمان کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ جانور اپنے اگلے پیر سے یا منہ سے تلف کرے، یا پچھلے پاؤں سے روند دے، لیکن اگر اپنے پچھلے پاؤں کے کھر سے مار کر نقصان پہنچائے تو اس میں ضمان نہ ہوگا [1]، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "**الرجل جبار**" [2] (یعنی پاؤں سے جو نقصان ہوجائے وہ رائیگاں ہے)، ایک روایت میں ہے: "**رجل العجماء جبار**" [3] (یعنی جانور کے پیر سے جو نقصان ہوجائے وہ رائیگاں ہے)، مذکورہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس جنایت میں ضمان ہوگا جو اس کے پیر کے علاوہ سے ہو، اور ضمان کا نہ ہونا پیر سے مارنے کے ساتھ خاص ہے، روندنے میں ضمان ہوگا، اس لئے کہ جس کے قبضہ میں وہ جانور ہے اس کے لئے اس میں تصرف کرکے روندنے سے بچانا ممکن ہے، اس کے برخلاف کھر کے نقصان سے بچانا ممکن نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہانکنے والا ضامن نہیں ہوگا، ہاں اگر تلف اور ہلاکت اس کے عمل کی وجہ سے ہوتو ضامن ہوگا [2]۔

اگر سائق کے ساتھ قائد ہو یا راکب ہو، یا دونوں ہوں اور ان میں سے ہر ایک جانور میں تصرف کر رہا ہوتو تصرف میں اشتراک کی وجہ سے ضمان میں سب شریک ہوں گے [3]۔

حنفیہ کہتے ہیں: قتل خطا کی صورت میں راکب پر کفارہ بھی واجب ہوگا، اور میراث ووصیت سے محروم ہوگا، لیکن ان میں جو پیدل چل رہا ہو اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور نہ وہ وراثت اور وصیت سے محروم ہوگا، کیونکہ یہ احکام براہ راست قتل کرنے سے متعلق ہوتے ہیں، قتل کا سبب بننے سے ان کا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور براہ راست قتل کا عمل صرف راکب سے سرزد ہورہا ہے دوسرے سے نہیں [4]۔

تفصیل "ضمان" میں ہے۔

قطار میں چلنے والے جانوروں کا سائق:

۳- اگر جانور قطار میں ہوں اور وہ ایک دوسرے سے مربوط ہوں اور آگے قائد اور پیچھے سائق ہوتو ضمان دونوں پر ہوگا، اس لئے کہ دونوں ہلاکت کا سبب بن رہے ہیں۔ اور اگر سائق قطار کے درمیان میں ہو تب بھی دونوں پر ضمان ہوگا، اس لئے کہ سائق اپنے آگے کے جانوروں کو ہانک رہا ہے اور وہ اپنے پیچھے کے جانوروں کے لئے قائد ہے، اور سوق (ہانکنا) اور قود (کھینچنا) دونوں وجوب ضمان کا سبب

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۰/۷، نہایۃ المحتاج ۳۸/۸، مغنی المحتاج ۲۰۴/۴، القلیوبی ۲۱۱/۴، کشاف القناع ۱۲۶/۴۔

(۲) حدیث: "الرجل جبار" کی روایت ابوداؤد (۷۱۴/۴، ۷۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۱۵۲/۳، ۱۷۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام دارقطنی نے شذوذ کی بناء پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "رجل العجماء جبار" کو صاحب کشاف القناع (۱۲۶/۴ طبع الریاض) نے سعید بن منصور کی سنن کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱۲۶/۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۱۹/۸، حاشیۃ الدسوقی ۱۵۸/۴۔

(۳) کشاف القناع ۱۲۶/۴، البدائع ۲۸۰/۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۲۸۰/۷، ۲۸۱۔

ہیں۔یہی رائے حنفیہ کی ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا کہ اگر سائق قطار میں چلنے والے جانوروں کے اخیر میں ہوتو وہ صرف اخیر والے جانور کے ضمان میں قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اخیر ہی کے تصرف میں شریک ہیں، لہذا وہ اخیر سے قبل والے جانور کے ضمان میں قائد کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اخیر سے قبل والے جانوروں کا نہ وہ سائق ہے اور نہ اخیر سے قبل والا جانور اس جانور کے تابع ہے جس کو وہ ہانک رہا ہے۔

اور اگر سائق قطار والے جانوروں میں پہلے جانور کے پیچھے ہوتو وہ کل جانوروں کی جنایت میں قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ تنہا ہوتا تو سب کی جنایت کا ضامن ہوتا، کیونکہ اول کے بعد تمام جانور اسی کے تابع ہیں اس کے چلنے سے چلتے ہیں، لہذا اگر سائق کے ساتھ اور کوئی دوسرا آدمی بھی ہوتو ضمان میں اس کے ساتھ ضرور شریک ہوگا۔

اگر سائق قطار کے اول جانور کے علاوہ میں ہو (یعنی بیچ میں ہو) تو جس جانور کو براہ راست ہانک رہا ہے اس کے ضمان میں وہ قائد کے ساتھ شریک ہوگا، اور جس کو براہ راست ہانک رہا ہے اس کے بعد والے کے ضمان میں بھی شریک ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، لیکن جس کو وہ براہ راست ہانک رہا ہے اس کے قبل والے کے ضمان میں وہ قائد کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا ہانکنے والا نہیں ہے، اور قطار کی یہ قسم اس کے تابع نہیں ہے جس کو وہ ہانک رہا ہے(۲)۔

اور جہاں ضمان واجب ہوگا تو اگر جس پر جنایت ہوئی ہے اس کا تاوان عاقلہ پر نہیں ہوتا ہے جیسے مال، تو اس کا ضمان سائق پر ہوگا۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

اور اگر ایسی جنایت ہے جس کا تاوان عاقلہ پر ہوتا ہے جیسے قتل خطا کی دیت تو تاوان عاقلہ پر ہوگا(۱)۔ (دیکھئے: "عاقلہ")۔

مویشی کے ساتھ سائق اس کا محافظ ہے:

۴- ہنکایا جانے والا چوپایہ اپنے سائق کی وجہ سے محفوظ ہوتا ہے، لہذا اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ سائق کی نظر ان مویشیوں پر پڑ رہی ہو، اور اگر بعض مویشی کو کسی پردہ کی وجہ سے نہ دیکھ رہا ہوتو وہ محفوظ نہیں ہوں گے، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے(۲)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ مویشی غیر محفوظ ہوں گے، ان کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ سائق وغیرہ قائد کی طرح ہے ان کا مقصد صرف سفر کرنا، اور سامان کو منتقل کرنا ہے چوپائے کی حفاظت کرنا مقصود نہیں ہے(۳)۔

سوار کے ساتھ سائق کا اختلاف:

۵- اگر سائق اور سوار جانور کی ملکیت کے بارے میں اختلاف کریں اور کوئی بینہ نہ ہوتو سوار کی بات کی تصدیق کی جائے گی، البتہ اگر کہیں کا عرف یہ ہو کہ جانوروں کے مالک ہی سائق ہوا کرتے ہیں، تو وہاں عرف کے مطابق حکم ہوگا(۴)۔

تفصیل "دعوی" اور "بینہ" میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۸، کشاف القناع ۶/ ۱۳۳۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۵۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۶۔

سائمۃ

تعریف:

۱- سائمۃ کا معنی لغت میں: چرنے والا جانور ہے، سائمۃ نام اس لئے ہے کہ یہ جانور ہری مباح گھاس چرتے ہیں، جب جانور چرتے ہیں تو اس کے لئے "سامت تسوم سوماً" بولا جاتا ہے، اور جب ان کو چرایا جائے تو "أسمتها" کہا جاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَ مِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْن"[1] (اور اسی سے سبزہ زار پیدا ہوتے ہیں جن میں تم مویشی چراتے ہو) یعنی اس میں تم لوگ اپنے جانور چراتے ہو[2]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "سائمہ" ایسے جانوروں کو کہتے ہیں جو سال کے اکثر حصوں میں مباح چراگاہ میں چرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ جانور دودھ، نسل اور اضافہ کی غرض سے ہوں[3]۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۔

(۲) لسان العرب ۲/ ۲۴۵، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "سوم"۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۰۵ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳ طبع عالم الکتب، بیروت لبنان، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۹۰ طبع المکتب الإسلامی، المہذب ۱/ ۱۴۹ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان، التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۸۶۔

متعلقہ الفاظ:

علوفہ:

۲- علوفہ: وہ اونٹ یا بکریاں جو چارہ ہی کھاتی ہیں اور چراگاہ نہیں بھیجی جاتی ہیں، اور اس چیز کو بھی کہتے ہیں جس کو چوپائے کھاتے ہیں، اس لئے علوفہ اور سائمہ میں ضد کا تعلق ہے[1]۔

سائمہ سے متعلق احکام:

مویشیوں کی زکاۃ کے واجب ہونے میں سائمہ ہونے کی شرط:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مویشیوں میں وجوب زکاۃ کے لئے سائمہ کا ہونا شرط ہے، لہٰذا جو اونٹ، گائے اور بکری سائمہ ہوں انہیں میں زکاۃ واجب ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حدیث ہے: "**في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين فيها شاة**"[2] (سائمہ بکریاں جب چالیس ہوں تو ان میں ایک بکری بطور زکاۃ واجب ہے)، امام ابوداؤد نے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کے واسطے سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے: "**فی كل سائمة إبل فی أربعين ابنة لبون**"[3] (سائمہ اونٹ میں ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے)۔

لیکن جو چوپائے چارہ کھانے والے ہوں ان میں زکاۃ نہیں

(۱) تاج العروس، لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "علف"۔

(۲) حدیث: "**في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين فيها شاة**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**في كل سائمة إبل في أربعين ابنة لبون**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

ہے، کیونکہ وہ سائمہ نہیں ہیں، اس لئے کہ اونٹ میں سائمہ ہونے کی صفت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن جانوروں کو چارہ کھلایا جاتا ہے ان میں زکاۃ نہیں ہوگی، کیونکہ سوم کے ذکر کا کوئی قابل اعتبار فائدہ ہونا چاہئے، ورنہ شارع کا کلام لغو ہوجائے گا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک چوپائے کی زکاۃ میں ''سوم'' کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات کے یہاں چارہ کھلائے جانے والے اونٹ، گائے اور بکری میں بھی سائمہ کی طرح زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: **''إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة''**[۲] (یعنی جب اونٹ پانچ ہوجائیں تو ان میں ایک بکری بطور زکاۃ واجب ہے)۔

ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ جس روایت میں ''سائمہ'' کی قید ہے وہ دراصل واقعہ کا بیان ہے اس کا مقصد نہیں ہے، کیونکہ عربوں کے مویشی عام طور پر سائمہ ہوا کرتے تھے۔

وہ سائمہ جس میں زکاۃ واجب ہے:

۴ - جو حضرات سائمہ چوپائے میں وجوب زکاۃ کے قائل ہیں ان کے درمیان اس سوم کے اعتبار میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ سائمہ چوپائے سال کے اکثر حصہ میں جنگلوں میں دودھ، نسل اور موٹا بنانے کے لئے ہری گھاس چریں، لہذا اگر ان کو ذبح کرنے یا بار برداری یا سواری یا کھیت جوتنے کی غرض سے چرایا جائے تو ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نماء نہیں پایا جارہا ہے، اور اگر ان کو تجارت کی غرض سے چرائے تو ان میں تجارت کی زکاۃ واجب ہوگی[۱]۔

اگر یہ جانور مالک کے ارادے کے بغیر خود ہی چراگاہ میں چرتے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی[۲]۔

حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ سوم اور علف کے لئے نیت کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا جانور خود سے چراگاہ میں چرتے ہوں یا غاصب کے عمل سے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، جیسے کوئی دانہ غصب کرلے اور اس کے مالک کے کھیت میں بودے تو اس میں مالک پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بغیر کھیتی کئے ہوئے اگ آئے۔

اگر جانور خود چارہ کھائے یا چارہ کے غاصب کے عمل سے کھائے، خواہ غاصب جانور کا مالک ہو یا دوسرا ہو تو زکاۃ واجب نہ ہوگی[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک سوم یہ ہے کہ جانور کا مالک اس کو مباح گھاس میں پورے سال یا سال کے اکثر حصہ میں چرنے کے لئے چھوڑ دے، اور اگر جانور خود سے چرے یا غاصب یا مشتری کے عمل سے چرے جبکہ شراء فاسد ہو تو اصح قول کے مطابق مالک کے نہ چرانے کی وجہ سے زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ان کے نزدیک صرف سوم (چرانے) کے قصد کا اعتبار کیا جائے گا اعتلاف (چارہ کھانے) کے قصد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ سوم زکاۃ کے واجب ہونے میں مؤثر ہے تو اس میں اس کے قصد کا اعتبار ہوگا، اور اعتلاف سقوط زکاۃ میں مؤثر ہے، اس لئے اس کے قصد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اصل زکاۃ کا واجب نہ ہونا ہے، اسی وجہ سے شافعیہ کے

---

(۱) فتح القدیر ار ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۹ طبع بولاق، المجموع ۵ر ۳۵۵ طبع المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۲ر ۵۷۶، ۵۷۸ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: ''إذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة'' کی روایت بخاری (الفتح ۳ر ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ار ۵۹۰، ۵۹۴ طبع دار المعارف بمصر، الدسوقی ار ۴۳۲، بدایۃ المجتہد ار ۲۵۸ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۲) الاختیار ار ۱۰۵، ابن عابدین ۲ر ۱۵ طبع بولاق، فتح القدیر ار ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ار ۳۴۷ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۲ر ۱۸۴، الإنصاف ۳ر ۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۳) کشاف القناع ۲ر ۱۸۴، الإنصاف ۳ر ۴۶۔

نزدیک یہ شرط ہے کہ پورا سوم مالک یا اس کے قائم مقام شخص کی طرف سے ہو، لہذا اگر جانور چراگاہ میں خود چرے یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص چرائے تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اور اگر سائمہ جانور خود چارہ کھائے یا غاصب کھلائے اور ان دونوں میں چارہ کی اتنی مقدار ہو جو مؤثر ہے، تو اصح قول کے مطابق سوم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے زکاۃ واجب نہ ہوگی، یا جانور کھیتی اور رہٹ وغیرہ میں کام کرنے والے ہوں تو زکاۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ یہ نماء کے لئے نہیں رکھے جاتے ہیں بلکہ استعمال کے لئے ہوتے ہیں، جیسے بدن کے کپڑے اور گھر کے سامان استعمال کے لئے ہوا کرتے ہیں [1]۔

سائمہ جانوروں سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکاۃ''، ''بقر''، ''إبل'' اور ''غنم'' کے مباحث۔

ساعۃ الإجابۃ

دیکھئے: ''مواطن الإجابۃ''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۸۰ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/۱۴۹ طبع دار المعرفہ بیروت لبنان۔

ساعد

تعریف:

۱ - ساعد لغت میں انسان کے ہاتھ، کہنی اور ہتھیلی کے درمیان کا حصہ ہے (یعنی بازو)، ساعد کا لفظ مذکر ہے، ساعد کو ساعد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کسی چیز کے پکڑنے اور عمل کرنے میں ہتھیلی کی مدد کرتا ہے۔ جمع سواعد ہے۔

ساعد دونوں گٹوں کے ملنے کی جگہ کہنی سے پہنچوں تک ہے۔

بعض عربوں کے نزدیک ساعد دونوں گٹوں کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں اور ذراع اس سے نیچے کے حصہ کو کہتے ہیں۔

لیث کہتے ہیں کہ ذراع اور ساعد دونوں ایک ہیں، ازہری کہتے ہیں کہ ساعد ذراع کا ساعد ہے، اور وہ کہنی اور دونوں گٹوں کے درمیان کا حصہ ہے۔

المصباح میں ہے کہ ساعد کو عضد (بازو) بھی کو کہتے ہیں [1]۔

معنی لغوی اور اصطلاحی دونوں یکساں ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عضد:

۲ - عضد: کہنی اور مونڈھے کے درمیان کا حصہ ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''سعد''۔

ب-ذراع:

۳-انسان کا ذراع کہنی سے انگلیوں کے سرے تک ہے۔

ج-ید:

۴- ید کے تین معانی ہیں، ایک مونڈھے سے انگلیوں کے سرے تک، دوسرے کہنیوں سے انگلیوں کے کنارے تک، اور تیسرے صرف ہتھیلی یعنی گٹے سے انگلیوں کے کنارے تک۔

ساعد سے متعلق احکام:

الف-وضو میں:

۵- جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ وضو میں ساعد کا دھونا کہنیوں سمیت ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**"[1] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، حدیث نبوی میں ہے: "**كان ﷺ إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه**"[2] (نبی کریم ﷺ جب وضو فرماتے تھے تو دونوں کہنیوں پر پانی بہاتے تھے)۔

امام زفر اور بعض اصحاب مالک کی رائے یہ ہے کہ وضو میں کہنیوں کو دھونا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک غایت مغیا میں داخل نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**ثُمَّ أَتِمُّوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**"[1] (پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو) میں روزہ کے حکم میں رات داخل نہیں ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح "وضو" میں ہے۔

ب-تیمّم میں:

۶- تیمّم میں ساعدین کے مسح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ تیمّم میں کہنیوں سمیت ساعدین کا مسح واجب ہے۔

وضو کے بارے میں جمہور کے جو دلائل ہیں، ان ہی سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ تیمّم اس کا بدل ہے۔

حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا راجح قول اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کا مسح اپنے دونوں بند دست تک کرے گا اور اس پر ساعد کا مسح واجب نہیں ہے[3]، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمار بن یاسر جنبی ہو گئے تو وہ مٹی میں لوٹ گئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**يكفيك الوجه و الكفان**"[4] (تمہارے لئے چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں کافی ہیں)۔

تفصیل اصطلاح "تیمّم" میں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) حدیث: "كان إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه" کی روایت دار قطنی (۱/۸۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس کے بعد وضوء کے بیان میں حضرت عثمان بن عفان سے ایک حدیث نقل کیا ہے۔ مناوی نے ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے اور اس کے بارے میں مناوی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ فیض القدیر (۵/۱۱۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۲) البدائع ۱/۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۶۳، المجموع للنووی ۱/۳۸۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۲۲۔

(۳) البدائع ۱/۴۵، مغنی المحتاج ۱/۹۹، کشاف القناع ۱/۱۷۴، الفواکہ الدوانی ۱/۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۔

(۴) حدیث: "يكفيك الوجه و الكفان" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ج- عورۃ (جسم کا قابل ستر حصہ):

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں یا نماز سے باہر آزاد عورت کا باز و قابل ستر حصہ میں داخل ہے۔

البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ آزاد عورت کا باز و عورۃ خفیفہ ہے، لہذا اگر نماز میں کھل جائے تو اس کا اعادہ وقت کے اندر واجب ہوگا، وقت گذر جانے کے بعد اعادہ واجب نہیں ہوگا۔

ذراع (کلائی) کے حکم کے بارے میں حنفیہ کی روایتیں مختلف ہیں، ایک روایت میں ہے کہ وہ نماز اور نماز سے باہر قابلِ ستر ہے، اور یہی اصح ہے۔

دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ نماز میں قابل ستر ہے۔ نماز سے باہر نہیں، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ آزاد اجنبی عورت اگر اجرت پر کام کرے تو اس کی کلائی کو دیکھنا مباح ہے جیسے کھانا پکانا اور کپڑے دھونا وغیرہ، اسی طرح اس کی کہنیوں کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ عام طور پر کام کاج میں ان دونوں کو کھولنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے[۱]۔

تفصیلات اصطلاح ''عورۃ'' میں ہیں۔

د- قصاص میں:

۸- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے ہاتھ کو عمدا کہنی سے کاٹ دے تو مجرم پر قصاص واجب ہوگا۔

اسی طرح اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے بیچ باز و یا اس کے آس پاس سے کاٹ دے، تو جس کا عضو کاٹا گیا ہے اسے یہ حق نہیں ہے کہ مجرم کا ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دے، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی کلائی پر تلوار چلائی اور اس کے جوڑ کی جگہ کے علاوہ سے کاٹ دیا[۱]، تو اس شخص نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے خلاف آپ علیہ السلام سے مدد فریاد کی، چنانچہ آپ علیہ السلام نے اس کے لئے دیت کا حکم فرمایا، اس نے عرض کیا کہ میں تو قصاص چاہتا ہوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: **''خذ الدية بارك الله لك فيها''**[۲] (دیت لے لو اللہ تعالی اسی میں تمہارے لئے برکت عطا فرمائے گا) اور اس لئے بھی کہ کاٹا جوڑ سے نہیں ہے، لہذا کسی ظلم وزیادتی کے بغیر قصاص لینا دشوار ہے۔

لیکن بعض علماء کی رائے ہے کہ اس شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ مجرم کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دے، اس لئے کہ اس میں حق کے بعض حصہ کی وصولیابی ہوجاتی ہے اور یہ اصول ہے: **''الميسور لا يسقط بالمعسور''**، یعنی مشکل کی وجہ سے آسان عمل ساقط نہیں ہوتا ہے، بقیہ حصہ کے بارے میں اسے عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق ملے گا، اس لئے کہ اس نے اس کا عوض نہیں لیا ہے، اسی طرح اسے جنایت کے معاف کرنے یا جنایت کے بدلے مال لینے کا حق حاصل ہوگا[۳]۔

تفصیلات اصطلاح ''جنایۃ''، ''قصاص'' اور ''قود'' میں ہیں۔

ھ- دیت میں:

۹- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی دوسرے کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱، المجموع للنووی ۳/ ۱۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۶۔

(۱) یعنی آپ علیہ السلام سے انصاف کے لئے فریاد کی۔

(۲) حدیث: ''خذ الدية بارك الله لك فيها'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت جاریۃ بن ظفر الحنفی سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۸۴ طبع دار الجنان) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۴، البدائع ۷/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۰۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

ساق

تعریف:

۱-''ساق'' سے مراد پاؤں کی پنڈلی ہے، جو گھٹنے اور قدم کے درمیان کا حصہ ہے [۱]۔

ساق سے متعلق احکام:

قابل ستر ہونے کے اعتبار سے ساق کا حکم:

۲- مرد کی پنڈلی قابل ستر حصہ میں داخل نہیں ہے، چاروں مذاہب فقہیہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورت حد شہوت کو پہنچ چکی ہو اس کی پنڈلی غیر محرم کے حق میں قابل ستر ہے، لیکن محرم کے بارے میں فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو مرد کے لئے اپنی محرم عورت کی پنڈلی کو دیکھنا جائز ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ عورت کی پنڈلی محرم مردوں کے حق میں قابل ستر ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''عورۃ'' میں ہے۔

پنڈلی کا قصاص:

۳- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ پاؤں اگر ٹخنے یا گھٹنے یا سرین کے

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: ''سوق''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۵/۵، جواہر الإکلیل ۴۱/۱، الزرقانی ۱۷۸/۱، مغنی المحتاج ۱۲۸/۳، کشاف القناع ۲۶۹/۱۔

سے غلطی سے کاٹ دے، یا عمداً کاٹنے کی صورت میں جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے دیت لینا منظور کر لے، تو ان دونوں صورتوں میں مجرم پر ہاتھ کی مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر ید کا لفظ مطلق استعمال کیا جائے تو یہی حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا'' [۱]

(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں)، یہی وجہ ہے کہ چور کا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹا جاتا ہے۔

اگر اس کا ہاتھ بند دست کے اوپر سے کاٹا جائے، جیسے مجرم اس کو کہنی یا آدھی کلائی سے کاٹ دے، تو جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔ یہی عطاء، قتادہ، نخعی، ابن ابی لیلی اور حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دیت کے ساتھ ہتھیلی سے زائد حصہ جو کلائی اور بازو وغیرہ کا ہے اس میں عادل آدمی کا فیصلہ بھی ہوگا، جیسا کہ اگر ہتھیلی کاٹنے کے بعد اس کو کاٹ دے، اس لئے کہ ہتھیلی کے اوپر کا حصہ ہتھیلی کے تابع نہیں ہے، اور نہ ہی اس کو ہاتھ کہا جاتا ہے، حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی کی یہی رائے ہے [۲]۔

تفصیل ''دیت'' میں دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۲) ابن عابدین ۲۵۴/۱، البدائع ۳۱۸/۷، مغنی المحتاج ۶۶/۴، الفواکہ الدوانی ۲۶۰/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۷/۸۔

جوڑ سے عمداً کاٹ دیا جائے تو اس میں قصاص واجب ہوگا۔

اور اگر پاؤں پنڈلی سے کاٹ دیا جائے تو اس جگہ میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ وہ جوڑ سے نہیں کٹا ہے، لہذا بغیر ظلم وزیادتی کے قصاص لینا دشوار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ"[1] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ"[2] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

البتہ دو مسئلوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

اول: بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پنڈلی، ران، کلائی اور بازو کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اگر چہ زخم ہڈی تک پہنچ جائے، اس لئے کہ بالمثل بدلہ لینا دشوار ہے، اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ اگر ان اعضاء میں زخم ہڈی تک پہنچ جائے تو واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[3] (اور زخموں میں قصاص ہے) اور اس لئے بھی کہ یہاں بغیر ظلم وزیادتی کے بدلہ لینا ممکن ہے۔

دوم: بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ وہ مجرم کا پیر (جس نے اس کا پیر پنڈلی سے کاٹ دیا ہے) ٹخنہ کے جوڑ سے کاٹ دے، اس لئے کہ اس میں حق کا بعض حصہ وصول ہو جائے گا، اور باقی کے بارے میں جو عادلانہ فیصلہ ہوگا وہ اس کے عوض میں لے گا۔

جبکہ بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہیں ہوگا[4] تفصیل اصطلاح: "قصاص"، "قود" اور "جنایت" میں ہے۔

پنڈلی کی دیت:

۴- اگر پاؤں ٹخنہ کے جوڑ سے غلطی سے کاٹ دیا جائے یا عمداً کاٹنے کے باوجود قصاص کے ساقط ہوجانے اور دیت کا فیصلہ ہونے کی صورت میں پاؤں کی مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر رجل کا لفظ مطلق استعمال کیا جائے تو یہی حصہ مراد ہوتا ہے، لہذا اگر پاؤں پنڈلی سے کاٹا جائے تو اس میں مجرم پر صرف پاؤں کی دیت واجب ہوگی، یہ رائے جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی ہے، یہی قول حضرت عطاء، قتادہ، نخعی، ابن ابی لیلی اور حنفیہ میں ابو یوسفؒ کا ہے، اس لئے کہ ٹخنہ سے اوپر کا حصہ اسی کے تابع ہے۔

جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ پاؤں کی دیت کے ساتھ ٹخنہ سے زائد پنڈلی وغیرہ کے بارے میں عادلانہ فیصلہ بھی ضروری ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح "دیۃ" اور "حکومۃ عدل" میں ہے۔

ساکت

دیکھئے: "سکوت"۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۴۔

(۳) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

(۴) البدائع ۷ر ۲۹۸، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۵۴، ۳۴۷، جواہر الإکلیل

= ۲ر ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴ر ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۷ر ۷۱۸، کشاف القناع ۵ر ۵۴۸۔

(۱) البدائع ۷ر ۳۱۸، ابن عابدین ۵ر ۳۷۰، مغنی المحتاج ۴ر ۶۶، الفواکہ الدوانی ۲ر ۲۶۰، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۵۹، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۲۷۔

سباق

تعریف:

۱-سباق لغت میں سابق إلی الشيء مسابقة وسباقاً کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں آگے بڑھنا، جلدی کرنا۔

سبق دوڑنے اور ہر چیز میں آگے بڑھنا ہے، کہا جاتا ہے: " له في كل أمر سبقة و سابقة و سبق " (اس کو ہر معاملہ میں تقدم وسبقت حاصل ہے)۔

کوئی شخص کسی چیز کے حصول میں دوسروں سے سبقت لے جائے تو اس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے: "وله سابقة في هذا الأمر"۔

یہ بھی کہا جاتا ہے: "تسابقوا إلى كذا واستبقوا إليه" (لوگوں نے ایک دوسرے سے سبقت کرنے میں مقابلہ کیا)۔

سبق (حرکت کے ساتھ) اس شئ کو کہتے ہیں جو گھوڑے، اونٹ اور تیراندازی میں مقابلہ کرنے والوں کی طرف سے بطور رہن رکھی جائے کہ جو آگے بڑھ جائے گا، وہ اس کو لے گا[1]۔

سباق کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رھان (شرط لگانا، گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کرنا):

۲-"مصباح" میں ہے: "راهنت فلانا على كذا رهانا"

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(میں نے فلاں سے فلاں چیز پر مقابلہ کیا) اور "تراهن القوم" ہر شخص نے بطور رہن کچھ پیش کیا تا کہ جیتنے والا تمام کا مالک ہو، رھان کے معنی مطلق مقابلہ کرنا اور گھوڑ دوڑ میں مقابلہ کرنا ہے[1]۔

ب-قمار (جوا):

۳-قمار "قامر الرجل مقامرة وقمارا" کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص ایسا کھیل کھیلے جس میں جوا ہو۔

"تقامروا": لوگوں نے باہم جوا کھیلا، اور "قمرت الرجل أقمره قمرا"، تم نے جوا کھیلا اور اس میں غالب آئے[2]۔

ج-میسر (جوا کھیلنا):

۴-میسر ہر وہ عمل جس میں جوا ہو، یہاں تک کہ بچوں کا اخروٹ سے کھیلنا بھی "میسر" ہے[3]۔

سباق کا حکم:

۵-سباق سنت اور اجماع سے جائز ہے۔

حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ سابق بين الخيل المضمرة من الحفياء[4] إلى ثنية الوداع، و بين التي لم تضمر[5] من ثنية الوداع

(۱) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المصباح، مغنی المحتاج ۴/۳۱۱۔
(۲) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۴) الحفیاء بروزن حمراء: مدینہ کے باہر ایک جگہ کا نام ہے (المصباح)۔
(۵) التضمیر: تضمیر یہ ہے کہ گھوڑے کو باندھ دیا جائے اور خوب چارہ پانی دیا جائے، پھر دھیرے دھیرے اس کے چارہ کو کم کر دیا جائے اور میدان میں دوڑایا جائے تا کہ وہ ہلکا اور تیز ہوجائے، اور تضمیر کی مدت عرب کے نزدیک چالیس دن ہے (المعجم الوسیط)۔

إلى مسجد بنی زريق"[1] (نبی کریم ﷺ نے حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک سدھائے ہوئے گھوڑوں کے درمیان اور ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک بغیر سدھائے ہوئے گھوڑوں کے درمیان مقابلہ کرایا)۔

موسی بن عقبہ نے کہا ہے کہ حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک کی مسافت چھ یا سات میل ہے۔

حضرت سفیانؒ نے کہا ہے کہ ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک کی مسافت ایک میل یا اس سے قریب ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو علماء کا اجماع ہے کہ فی الجملہ مسابقہ جائز ہے۔

مسابقہ اگر جہاد کی تیاری کے ارادے سے ہو تو بالاتفاق سنت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَ أَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ**"[2] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)، اللہ کے رسول ﷺ نے قوۃ کی تفسیر رمی (تیراندازی) سے فرمائی ہے[3]۔ ''بخاری شریف'' میں مذکور ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ قبیلۂ اسلم کے کچھ لوگوں کے پاس آئے جو تیراندازی کر رہے تھے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**ارموا بنی إسماعیل فإن أباکم کان رامیا**"[4] (اے بنی اسماعیل

(۱) حدیث ابن عمر: "أن النبی ﷺ سابق بین الخیل المضمرة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال/۶۰۔

(۳) حدیث: "تفسیر النبی ﷺ القوة بالرمی" کی روایت مسلم (۳/۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "ارموا بنی إسماعیل فإن أباکم کان رامیا" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

تیراندازی کرو، اس لئے کہ تمہارے والد بھی تیرانداز تھے)، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس ایک اونٹنی تھی جس کا نام عضباء تھا وہ مقابلہ میں کبھی پیچھے نہیں رہتی، ایک اعرابی اپنی سواری لے کر آیا اور مقابلہ میں اس سے آگے بڑھ گیا، مسلمانوں پر یہ بات شاق گذری اور وہ کہنے لگے کہ عضباء کیسے پیچھے رہ گئی، اس موقع پر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إن حقا علی الله أن لا یرفع شیئا من الدنیا إلا وضعه**"[1] (بے شک اللہ دنیا میں جس چیز کو بلند کرتا ہے پھر اس کو پست کر دیتا ہے)۔

امام زرکشیؒ نے کہا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ گھوڑسواری اور تیراندازی میں مقابلہ فرض کفایہ ہو، اس لئے کہ یہ دونوں وسیلۂ جہاد ہیں اور جو کسی واجب کا وسیلہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور مسابقہ کا حکم دینا اسی کا متقاضی ہے۔

تیراندازی کی تاکید اللہ کے رسول ﷺ نے فرمائی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ارموا و ارکبوا لأن ترموا خیر لکم من أن ترکبوا**"[2] (تیراندازی کرو اور گھوڑسواری کرو، تیراندازی کرنا تمہارے لئے سواری کرنے کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تیراندازی کشادہ اور تنگ دونوں جگہوں میں مفید ہے جیسے حصار کی جگہ میں، اس کے برعکس گھوڑسواری تنگ جگہ میں سودمند نہیں ہے، بلکہ کبھی نقصان کا سبب بھی بن سکتی ہے۔

امام نوویؒ نے ''روضہ'' میں لکھا ہے کہ تیراندازی سے واقفیت رکھنے والے شخص کا تیراندازی چھوڑ دینا سخت ناپسندیدہ ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**من علم الرمی ثم ترکه**

(۱) حدیث: "إن حقا علی الله أن لا یرفع شیئا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۳۴۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ارموا و ارکبوا" کی روایت ترمذی (۴/۱۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

فليس منا، أو قد عصى"[۱] (جو تیراندازی جانتا ہو پھر اس کو ترک کردے وہ ہم میں سے نہیں ہے، یا فرمایا کہ اس نے میری نافرمانی کی)۔

اگر مسابقہ میں جہاد کے علاوہ کسی دوسری چیز کا ارادہ ہو تو وہ اس وقت مباح ہے۔

اذرعی نے کہا ہے کہ اگر مسابقہ میں حرام عمل کا قصد ہو جیسے ڈاکہ زنی وغیرہ تو یہ مسابقہ حرام ہے[۲]۔

مسابقہ کے اقسام:

مسابقہ کی دو قسمیں ہیں: مسابقہ بغیر عوض، مسابقہ بالعوض۔

الف- مسابقہ بغیر عوض:

۶- اصل یہ ہے کہ مسابقہ بغیر کسی عوض وشرط کے جائز ہے، جیسے دوڑ کا مقابلہ، کشتیوں، پرندوں، خچروں، گدھوں، ہاتھیوں اور نیزوں کے ذریعہ مقابلہ کرنا[۳]، اس اصل سے بعض شکلیں مستثنی ہیں جن کی تفصیلی وضاحت آئندہ آئے گی۔

طاقت آزمائی کے لئے کشتی لڑنا، پتھر اٹھانا، اس کے علاوہ دیگر ورزش کرنا درست ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**كان في سفر مع عائشة فسابقته على رجلها فسبقته، قالت: فلما حملت اللحم سابقته فسبقني، فقال: هذه بتلك**"[۴] (رسول اللہ ﷺ ایک سفر میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ تھے انہوں نے آپ ﷺ سے دوڑ میں مقابلہ کیا تو حضرت عائشہؓ آگے بڑھ گئیں، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: جب میں موٹی ہوگئی تو میں نے آپ ﷺ سے مقابلہ کیا تو آپ ﷺ آگے بڑھ گئے، تو اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اس کا بدلہ ہے)۔

"**وسابق سلمة بن الأكوع رجلا من الأنصار بين يدي النبي ﷺ في يوم ذي قرد**"[۱] (ذی قرد کے دن آپ ﷺ کی موجودگی میں حضرت سلمہ بن اکوع نے ایک انصاری سے دوڑ کا مقابلہ کیا)۔ اور حدیث میں ہے: "**صارع النبي ﷺ ركانة فصرعه**"[۲] (آپ ﷺ نے حضرت رکانہ سے کشتی لڑی اور ان کو زیر کردیا)۔

نیز حدیث ہے: "**مر النبي ﷺ بقوم يربعون حجرا يعني يرفعونه ليعرفوا الأشد منهم فلم ينكر عليهم**"[۳] (آپ ﷺ کا کچھ لوگوں کے پاس سے گذر ہوا جو طاقت آزمائی کے لئے پتھر اٹھا رہے تھے آپ ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی)، مقابلہ کی تمام قسموں کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ مقابلہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ صرف چار چیزوں میں یعنی گھوڑا، اونٹ، تیر اندازی اور دوڑ میں مقابلہ ہو، ان کے علاوہ اور کسی چیز میں مقابلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے

---

(۱) حدیث: "من علم الرمي ثم تركه" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۰۶، الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱، المغنی ۸/ ۶۵۱۔

(۳) المزاریق جمع مزراق، المزراق: چھوٹا نیزہ (المصباح)۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان في سفر مع عائشة فسابقته" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "سابق سلمة بن الأكوع رجلا من الأنصار" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صارع النبي ﷺ ركانة فصرعه" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد مضبوط نہیں ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص (۴/ ۱۶۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کا شاہد ذکر کیا ہے جس سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

(۳) حدیث: "مر النبي ﷺ بقوم يربعون حجرا" کو ابن قدامہ نے المغنی (۸/ ۶۰۲ طبع الریاض میں) نقل کیا ہے، لیکن اس کا کوئی مرجع نہیں نقل کیا ہے۔

کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر"[۱] (مسابقت ومقابلہ درست نہیں ہے سوائے تیراندازی یا اونٹ یا گھوڑے میں)، البتہ دوڑ میں مقابلہ کا اضافہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کیا گیا ہے، اس کے علاوہ جو مقابلہ کی شکلیں ہیں وہ اصل نفی پر باقی رہیں گی، حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ کھیل ہے اور کھیل دراصل حرام ہے، لیکن مذکورہ اشیاء سے کھیل کو شرعی طور پر حرمت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "كل ما يلهوبه الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، فإنهن من الحق"[۲] (وہ تمام چیزیں جن سے مسلمان آدمی کھیل کود کرے باطل ہیں، مگر یہ کہ وہ تیراندازی کرے، اپنے گھوڑے کی تربیت کرے، یا اپنی بیوی سے ملاعبت کرے، یہ درست ہیں)۔

اللہ کے رسول ﷺ نے ہر قسم کے کھیل کو حرام قرار دیا ہے، اور ان مخصوص اشیاء کے ذریعہ کھیل کود کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہذا اس کے علاوہ اشیاء کے ذریعہ کھیل کود کرنا اصل حرمت پر ہی باقی رہے گا، اس لئے کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ حرف استثناء کے بعد باقی کا ذکر کیا جائے: "تكلم بالباقي بعد الثنيا"، اسی طرح اونٹ کا مقابلہ بھی حدیث سے مستثنیٰ ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر" کی روایت ترمذی (۴/۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور فرمایا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "كل مايلهوبه الرجل المسلم باطل إلا رميه......" کی روایت ترمذی (۴/۱۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) البدائع ۶/۲۰۶، الدسوقی ۲/۲۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۵ طبع دار القلم، أسنی المطالب ۴/۲۲۹، المغنی ۸/۶۵۱۔

ب-مسابقہ بالعوض:

۸-مسابقہ بالعوض کے اصل جواز میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں مقابلہ درست ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عوض کی شرط پر مقابلہ صرف تیراندازی، اونٹ اور گھوڑے میں درست ہے، یہی امام زہری کا بھی قول ہے۔

"مغنی" میں مذکور ہے کہ حدیث میں مذکور نصل سے مراد پھلدار تیر، حافر سے مراد گھوڑا اور خف سے مراد اونٹ ہے۔ حدیث میں ان میں سے ہر ایک کو اس کے مخصوص جزء کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مقابلہ صرف چار چیزوں میں درست ہے: تیر، اونٹ، گھوڑا اور دوڑ میں، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "لاسبق إلا في نصل أو خف أو حافر"[۱] (مسابقہ درست نہیں ہے سواء تیراندازی یا اونٹ یا گھوڑے میں) اور دوڑ کے مقابلہ کے جواز کا اضافہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے[۲]۔

۹-مسابقہ بالعوض کے جواز کے سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے نیزہ بازی، گوپھن یا ہاتھ، یا منجنیق کے ذریعہ پتھر پھینکنا، اور ہر اس آلہ کا استعمال جو جنگ میں مفید ہو، جیسے "مسلات"[۳] (آنکڑا، سوجا) چلانا، یا "ابر"[۴] (سوئی) پھینک کر مارنا اور تیر وتلوار سے کھیلنا ان سب کو مسابقہ بالعوض کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر" کی تخریج فقرہ ۷ پر گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۶/۲۰۶، الدسوقی ۲/۲۰۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۵، مغنی المحتاج ۴/۳۱۱، ۳۱۲، المغنی ۸/۶۵۲، ۶۵۳۔

(۳) المسلۃ: بڑی سوئی، الجمع: المسال، (المصباح، ترتیب القاموس، المحیط)۔

(۴) الإبر: یہ ابرہ کی جمع ہے جو سوئی سے مشہور ومعروف ہے۔ (المصباح)۔

یہی راجح مذہب ہے، امام بلقینی نے کہا ہے: بظاہر سوئی میں یہ ممنوع ہے اور آنکڑا میں اس شرط کے ساتھ جائز ہے جب اس کو پھینکنے سے ایسا زخم ہو جو تیر سے حاصل ہوتا ہے۔

راجح مذہب کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ مذکورہ تمام چیزوں میں مقابلہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ آلۂ حرب نہیں ہیں۔

سنگ باری کے جواز سے شافعیہ نے مداحات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس کی شکل یہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے پر پتھر پھینکے تو اس میں مقابلہ قطعاً باطل ہے۔ اسی طرح ''اشالہ''(۱) (ہاتھ سے پتھر اٹھانے) میں مقابلہ کرنا جس کو علاج کہا جاتا ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

جہاں تک نقاف (۲) کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں کچھ منقول نہیں ہے۔ امام اذرعی نے کہا ہے کہ اس کا جواز راجح ہے، اس لئے کہ مسابقہ کی صورت میں یہ مفید ہے، لیکن کبھی ضرر کے خوف سے اس کو روکا بھی جائے گا، کیونکہ اس میں ہر شخص اپنے ساتھی کو نشانہ بنانا چاہتا ہے جیسا کہ مکا بازی میں ہوتا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کرکٹ، بلہ بازی، گولی جس کا نشانہ کسی گڈھے میں لگایا جائے، تیرا کی، شطرنج، انگوٹھی کے ذریعہ کھیلنا، ایک پیر پر کھڑا ہونا، اور ہاتھ میں چھپی ہوئی چیزوں میں طاق اور جفت معلوم کرنا، اسی طرح کھیل کی دیگر قسمیں جیسے دوڑنا یا کشتی دوڑانے میں مقابلہ کرنا، ان تمام اشیاء میں بالعوض مقابلہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اعمال جنگ میں مفید نہ ہوں گے، عدم جواز بالعوض مقابلہ کی صورت میں ہے، ورنہ مباح ہیں۔ جہاں تک کمان سے گولی چلانے کا تعلق ہے تو ''روضہ'' کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، لیکن ''حاوی'' میں جواز کا فتویٰ منقول ہے، امام شبراملسی نے کہا ہے کہ اوپر جو ممانعت مذکور ہے وہ لکڑی کی بندوق کے بارے میں ہے جس سے صرف کھیل ہی مقصود ہو، لیکن سیسہ، مٹی اور اس جیسی چیز کی گولی چلانے میں مقابلہ کرنا درست ہے خواہ بالعوض ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں دشمن کی تذلیل ہے۔

شافعیہ نے گھوڑے کے ساتھ ہاتھی، خچر اور گدھے کو شامل کیا ہے، ان میں راجح مسلک کی رو سے مسابقہ بالعوض اور بغیر عوض دونوں درست ہیں، اس لئے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام کا ارشاد عام ہے: **"لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصال"** ۔

امام جوینی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے اس مسلک کی تائید حدیث میں گھوڑے اور اونٹ کے بجائے خف اور حافر کے ذکر سے بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ سوائے تعمیم کے ارادہ کے اس کا اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔

غیر راجح مسلک یہ ہے کہ حدیث میں گھوڑا اور اونٹ کی تحدید اس بنیاد پر ہے کہ عام طور سے جہاد میں انہی کو استعمال کیا جاتا ہے، البتہ اگر بغیر عوض کے مقابلہ ہو تو درست ہوگا۔

کتا پر اور مرغ لڑانے اور مینڈھا لڑانے پر مسابقہ بالعوض اور بغیر عوض کرانا بلا اختلاف ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ عمل حماقت پر مبنی ہے۔

پرندہ اڑانے اور کشتی لڑنے میں مسابقہ بالعوض راجح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں آلات جنگ میں سے نہیں ہیں۔

غیر راجح مسلک کی بنیاد پر پرندہ اڑانے اور کشتی میں بالعوض مقابلہ درست ہے۔

---

(۱) الإشالة: اٹھانا، چنانچہ کہا جاتا ہے ''أشال الحجر وشال به وشاوله: رفعه'' اس نے اس کو اٹھایا، المصباح، ترتیب القاموس (المحیط) مادہ: ''شول''۔

(۲) النقاف نون کے ساتھ سروں پر تلوار مارنے میں مقابلہ کرنا (اللسان، القاموس)۔

پرندہ میں اس لئے صحیح ہے کہ جنگ میں خبر رسانی کے لئے اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور جہاں تک کشتی کا تعلق ہے تو اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ صارع رکانة علی شیاه" [1] (آپ ﷺ نے حضرت رکانہ سے چند بکریوں کے عوض کشتی لڑی تھی اوران کوزیر کیا تھا)۔

اسی طرح ہر وہ عمل جو جنگ میں مفید نہ ہو جیسے جال ڈالنا، گائے میں مقابلہ تو یہ بلاعوض درست ہے۔

جہاں تک پانی میں غوطہ لگانے کا تعلق ہے تو اگر جنگ میں اس سے مدد لینے کا رواج ہو تو تیراکی کی طرح اس صورت میں بغیر عوض کے مقابلہ جائز ہوگا، ورنہ مطلقا ناجائز ہوگا [2]۔

عقد مسابقہ:

۱۰ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا غیر راجح مسلک یہ ہے کہ عقد جعالۃ کی طرح عقد مسابقہ بھی جائز عقد ہے، اس لئے کہ عوض ایسی چیز کے معاملہ میں دیا جاتا ہے جس کا ملنا یقینی نہیں ہوتا ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنا، اس بنیاد پر متعاقدین میں سے ہر ایک کو مسابقہ شروع ہونے سے قبل اسے فسخ کرنے کا حق ہے۔

"المغنی" میں لکھا ہے کہ اگر ایک فریق عوض میں کمی یا زیادتی کرنا چاہے تو دوسرے پر اسے قبول کرنا ضروری نہیں ہے، لیکن مقابلہ شروع ہونے کے بعد اگر کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہونا ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے، اور اگر کسی ایک فریق کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہونا ظاہر ہو جائے اس طرح کہ مسابقہ کے بعض حصہ میں اس کا گھوڑا آگے بڑھ جائے، یا وہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ صحیح نشانہ لگائے تو آگے بڑھنے والے کو عقد فسخ کرنے کا حق ہوگا، لیکن پیچھے رہ جانے والے کے لئے فسخ کرنا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ اگر اسے بھی یہ حق حاصل ہو جائے تو مسابقہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے کہ جب اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس کا مدمقابل جیت رہا ہے تو وہ اس عقد کو فسخ کر دے گا اور مسابقہ چھوڑ دے گا، لہٰذا مسابقہ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک عقد مسابقہ لازم ہے اور متعاقدین میں سے کسی کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔

شافعیہ کا راجح مسلک یہ ہے کہ عقد مسابقہ اس شخص کے حق میں واجب ہوگا جو عوض کو اپنے اوپر لازم کرے، لیکن جو کسی قسم کا عوض لازم نہ کرے اس کے حق میں جائز ہے۔

اگر دونوں مال کا التزام کریں اور دونوں کے درمیان کوئی محلل (کوئی تیسرا شخص جس کی وجہ سے یہ عقد جائز ہو جاتا ہے) ہو تو لزوم کے قول کے مطابق متعاقدین میں سے کسی کو معاملہ فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ تمام عقود لازمہ کا یہی حال ہے، البتہ اگر مقررہ عوض میں عیب ظاہر ہو جائے تو پھر فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اجرت میں ہوتا ہے [1] اسی طرح اس شکل میں مسابقہ شروع کرنے سے قبل اور بعد دونوں صورتوں میں ترک عمل کی اجازت نہ ہوگی، اور نہ ہی عمل یا مال میں کمی وزیادتی کی گنجائش ہوگی۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ صارع ركانة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۷ پر) گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۱، ۳۱۲، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/ ۲۲۹، الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۲۸۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۲، ۳۱۳، المغنی ۸/ ۶۵۴، ۶۵۵، الدسوقی ۲/ ۲۱۱۔

عوض:

۱۱-عوض کا معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ عقد میں مال ہے، لہذا تمام عقود کی طرح اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور وہ مشاہدہ یا مقدار یا وصف کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح اس کا نقد اور ادھار ہونا بھی جائز ہے جیسے بیع میں عوض کا حکم ہے، عوض کا بعض حصہ نقد ہو اور بعض حصہ ادھار ہو تب بھی درست ہے[۱]۔

عوض کون دے گا:

۱۲-الف-اگر دو آدمی یا دو جماعتوں کے مابین مقابلہ ہو تو دونوں میں سے کوئی ایک عوض دے گا، مثلاً کوئی ایک اپنے ساتھی سے کہے: اگر تم مجھ سے سبقت لے جاؤ گے تو تمہارا مجھ پر اتنا عوض لازم ہوگا، اور اگر میں جیت گیا تو میرا تم پر کچھ بھی نہ ہوگا۔

اس کے جواز میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ب-عوض امام المسلمین کی طرف سے ہو یا عوام میں سے کسی کی جانب سے ہو، تو یہ شکل بھی بغیر کسی اختلاف کے درست ہے، خواہ امام کی ذاتی آمدنی سے ہو یا بیت المال کی آمدنی سے ہو، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کا مفاد اور ان کو جہاد کی مشق پر آمادہ کرنا ہے۔

ج-عوض دونوں طرف سے ہو اور یہی رہان ہے۔ اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک حرام جوا ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک فائدہ اٹھائے گا یا نقصان۔ خواہ دونوں فریق برابر مال ادا کریں جیسے ہر ایک دس دینار دے، یا کم وبیش ادا کریں، مثلاً ایک فریق پانچ دینار ادا کرے اور دوسرا دس دینار۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۰۶، ابن عابدین ۵/۲۹۷، الشرح الصغیر ۲/۳۲۳، ۳۲۴، الدسوقی ۲/۲۰۸، ۲۰۹، مغنی المحتاج ۴/۳۱۳، المغنی ۸/۶۵۵۔

ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے اور انہوں نے اس کو ابن تیمیہ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ وہ حدیث جس میں محلل کی شرط ہے صحیح نہیں ہے۔

اگر دونوں اپنے مابین محلل کو شامل کرلیں، محلل سے مراد وہ تیسرا شخص ہے جو کچھ بھی مال نہ دے تو یہ جائز ہوگا، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے، حضرت سعید بن المسیب، امام زہری، امام اوزاعی اور امام اسحاق سے یہی منقول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عوض اس کے نکالنے والے کی طرف لوٹ جائے۔

جمہور نے جواز پر ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لايؤمن أن يسبق ، فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار**"[۱] (جو دو گھوڑوں کے مقابلہ کے مابین ایک گھوڑا داخل کرے اور اس کے آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو یہ جوا نہیں ہے، لیکن جو دو گھوڑوں کے مابین ایک گھوڑا شامل کرے اور امید ہو کہ وہ آگے بڑھے گا تو یہ جوا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے اس صورت کو جوا قرار دیا جب اس گھوڑے کے آگے نکل جانے کی امید ہو، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک یا تو منفعت حاصل کرے گا یا تاوان دے گا۔ اور اگر اس کے آگے نکل جانے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں جوا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس

(۱) حدیث: "من أدخل فرسا بين فرسين......" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۶، ۶۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی ارسال کو درست قرار دیا ہے اور ابوحاتم رازی نے سعید بن المسیب پر اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور ایسا ہی ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں نقل کیا ہے۔

صورت میں ممکن ہے کہ دونوں نفع نقصان سے خالی رہیں۔الغرض شرط یہ ہے کہ محلل کا گھوڑاان دونوں کے گھوڑوں کے مساوی ہو یااس کا اونٹ ان دونوں کے اونٹوں کے مساوی ہو یا اس کی تیر اندازی ان دونوں کی تیراندازی کے مساوی ہو،اوراگرمساوی نہ ہومثلاً ان دونوں کے گھوڑے تیز رفتار اور عمدہ ہوں اوراس کا گھوڑا سست رفتاراورمریل ہو،تو حدیث کی بنیاد پر یہ جوا ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے آگے بڑھنے کی امید نہیں ہے تو اس کا وجود عدم کے درجہ میں ہوگا، اوراگر اس کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے ہم پلہ ہوتو جائز ہوگا۔

اگرسب نشانہ پر ایک ساتھ پہنچیں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنا رکھا ہوا مال لے لے گا اور محلل کو کچھ نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ اول نہیں آیا، اگر مقابلہ کرنے والے محلل سے آگے بڑھ جائیں تو یہی حکم ہوگا۔

اوراگر تنہا محلل آگے بڑھ جائے تو بالاتفاق دونوں مال لے لے گا، اوراگر مسابقہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک آگے بڑھ جائے تو وہ اپنا مال اوراپنے ساتھی کا مال لے لے گا،اوروہ محلل سے کچھ نہ لے گا۔

اور اگرمسابقہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک اور محلل دونوں سبقت لے جائیں تو آگے بڑھنے والا اپنا مال لے گا اور پیچھے رہنے والے کا مال محلل اورآگے بڑھنے والے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا، خواہ مقابلہ کرنے والے دو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں یہاں تک کہ اگر وہ سو کی تعداد میں ہوں اوران کے مابین محلل ہو جس نے بطور شرط کوئی چیز نہ دی ہو تب بھی درست ہے۔

اسی طرح محلل جماعت کی شکل میں ہو تب بھی معاملہ درست ہے، اس لئے کہ اس میں دو اور جماعت کے مابین کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۶، الدسوقی ۲/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۳، ۳۱۴، المغنی ۸/ ۶۵۸، ۶۵۹۔

مالکیہ کے نزدیک بطور انعام مال دینے والا آگے بڑھ جائے یا دونوں برابر ہوں تو اس کا مال اس کو واپس نہ ہوگا، بلکہ یہ حاضرین پر صدقہ ہوگا، اوراگر دوسرا آگے بڑھ جائے تو اس کو لے لے گا [1]۔

گھوڑے اور اونٹ وغیرہ کے درمیان مسابقہ کی شرائط:

۱۳ – مال مشروط کے علم کے ساتھ جانوروں میں مسابقہ کی شرائط درج ذیل ہیں:

الف– مسافت کی تعیین: دوڑ کی ابتداء اور انتہا کی منزل متعین ہو، اوراس میں دونوں کے درمیان اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ مقابلہ کی غرض دونوں میں آگے بڑھنے والے کو معلوم کرنا ہے، اوراس کا علم اسی وقت ہوسکتا ہے جب متعینہ مسافت دونوں کے لئے یکساں ہو، اس لئے کہ کبھی بعض جانور کی رفتار ابتداء میں کم ہوتی ہے اور انتہاء میں زیادہ ہوتی ہے، اور کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہے کسی ایسی منزل کی جو دونوں حالتوں کی جامع ہو۔ کیونکہ بعض گھوڑے بہت ہی جفاکش ہوتے ہیں، اور قارح [2] دوسرے گھوڑوں سے زیادہ جفاکش ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مقابلہ کی منزل کی ابتداء وانتہاء میں مساوات ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف کے باوجود دونوں میدان مقابلہ میں آئیں تب بھی درست ہے، اس طور پر کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے: میں تم سے اس شرط پر مسابقہ کرنا چاہتا ہوں کہ میں فلاں جگہ سے جو آخر میدان سے قریب ہے نیزہ بازی کروں گا،

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۹، الحطاب ۳/ ۳۹۱، الفروسیۃ لابن القیم ۲۰، ۳۲۔

(۲) قارح: وہ گھوڑا ہے جس کے پانچ سال پورے ہوگئے ہوں اوراس کے رباعیہ کے بغل کا دانت ٹوٹ کر اس کی جگہ پر اس کا ناب (دانت) نکل آیا ہو، اس کی جمع قوارح اور قرح آتی ہے "المعجم الوسیط"۔

اورتم فلاں جگہ سے جوآخر میدان سے دور ہے نیزہ بازی کروگے، اس طرح نشان میں اختلاف کا حکم ہے [(۱)]۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ سبق بين الخيل و فضل القرح في الغاية**" [(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے گھوڑوں کے درمیان مسابقہ کرایا اورمنزل کے سلسلہ میں قارح گھوڑے کی مسافت میں اضافہ کیا)، اور حدیث میں ہے: "**سبق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى ثنية الوداع و ذلك ستة أميال أو سبعة، و بين التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق و ذلك ميل أو نحوه**" [(۳)] (اللہ کے رسول ﷺ نے تضمیر شدہ گھوڑوں کے مابین حفیاء سے ثنیۃ الوداع تک مسابقہ کرایا، اور یہ مسافت چھ یا سات میل کی ہے، اور غیرتضمیر شدہ گھوڑوں کے مابین ثنیۃ الوداع سے مسجد بنی زریق تک مسابقہ کرایا اور یہ مسافت ایک میل یا اس سے قریب ہے)۔

اگر بغیر کسی انتہاء کے دونوں مسابقہ کریں تا کہ دیکھا جائے کہ ان میں کون پہلے رک جاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ان میں سے کوئی کھڑا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس کا گھوڑا نظروں سے اوجھل ہوجائے گا اور اس میں آگے بڑھ جانے پر گواہ بنانا دشوار ہوگا۔

ب-مسابقہ میں دونوں گھوڑوں یا دونوں اونٹوں کا ایک ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اس لئے اگر ایک کو دوسرے سے پہلے چھوڑے تا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ کیا دوسرا اس کو پاسکتا ہے یا نہیں؟ تو یہ مسابقہ بالعوض میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرا پہلے سے زیادہ تیز رفتار ہونے کے باوجود دونوں کے مابین مسافت کی دوری کی وجہ سے اس کو نہ پاسکے۔

ج- ابتداء مسافت میں ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو دونوں کے درمیان ترتیب قائم کرے، اسی طرح انتہاء مسافت پر بھی ایک ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو اول آنے والے کی تعیین کرے تا کہ اس میں دونوں کے درمیان اختلاف نہ ہو۔

د- دونوں گھوڑوں یا دونوں اونٹوں کا متعین ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مقصد ان کی رفتار سے واقف ہونا ہے، اسی لئے دونوں کی تبدیلی یا کسی ایک کی تبدیلی جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں مقصد فوت ہوجائے گا، اور اگر کوئی ایک ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

ھ- مسابقہ میں شرط ہے کہ دونوں چوپائے ایک جنس کے ہوں، اگر دو جنس کے ہوں جیسے گھوڑا اور اونٹ تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اونٹ گھوڑے سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس لئے اس مسابقہ سے مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اتحاد جنس اور اختلاف جنس دونوں صورتوں میں مسابقہ جائز ہے۔

و- مسابقہ ایسے جانوروں کے درمیان ہوگا جس میں جیتنے اور ہارنے دونوں کا احتمال ہو، یہاں تک کہ اگر اس میں ایسا جانور ہو جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اکثر آگے بڑھ جاتا ہے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آمادہ کرنے کی حقیقت نہیں پائی جائے گی، اور مسابقہ میں ایسی شرط کے ذریعہ مال کا التزام رہ جائے گا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا یہ بے کار اور لہوولعب ہوگا۔

ز-شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ دونوں مقابلہ کرنے والے

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۹۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ سبق بين الخيل و فضل القرح" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: سبق بين الخيل المضمرة من الحفياء إلى......" کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی۔

دونوں جانوروں پر سوار ہوں، اور دونوں سوار متعین ہوں، اور ایسی شرط سے بچا جائے جو اجرت کے حلال ہونے کو فاسد کردے، اس طور پر کہ مال دینے والا اپنے ساتھی سے کہے: اگر تم مجھ سے جیت گئے تو انعام تمہارا ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ اسے تم اپنے ساتھیوں کو کھلاؤ گے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط کے ساتھ مالک بنانا ہے جو کمال تصرف سے مانع ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں سواروں کی تعیین ضروری نہیں ہے[1]۔

سبقت کے حصول کا معیار:

۱۴- شافعیہ کے نزدیک اونٹ میں شانے سے اور گھوڑے میں گردن سے سبقت حاصل ہوگی جب دونوں گھوڑے گردن کے پچھلے حصہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ اونٹ دوڑتے وقت اپنی گردن اونچی رکھتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، اور گھوڑا اس کو دراز کئے ہوتا ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اونٹ، گھوڑے وغیرہ میں پیروں سے سبقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ دوڑنے کا عمل پیر ہی سے ہوتا ہے اور یہ قیاس کے مطابق ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گھوڑے میں اگر گردن برابر ہوں تو سر سے سبقت حاصل ہوگی، اور اگر گردن کی لمبائی میں دونوں گھوڑے مختلف ہوں، یا اونٹ میں مسابقہ ہو تو شانہ سے سبقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں سر سے اعتبار کرنا دشوار ہے۔

امام ثوری کی رائے یہ ہے کہ سبقت کان سے حاصل ہوگی، لہذا ان دونوں میں سے کسی کا کان آگے ہوجائے تو وہ سبقت کرنے والا ہوگا[1]۔

مناضلہ:

۱۵- مناضلہ: تیر اندازی میں مقابلہ کرنا ہے۔

مناضلہ: ناضلته نضالا ومناضلة کا مصدر ہے، تیر پھینکنے کو نضال کہا گیا ہے، اس لئے کہ مکمل تیر کو نضل کہا جاتا ہے، اس کا چلانا نضل کے ذریعہ عمل کرنا ہے، چنانچہ اس کا نام نضال ومناضلہ رکھا گیا۔

۱۶- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیر اندازی مسابقہ کے صحیح ہونے کے لئے مال مشروط کے علم کے ساتھ مندرجہ ذیل شرطیں ہیں:

الف- ایک یہ کہ تیر اندازی کی تعداد معلوم ہو، اس لئے کہ اگر مجہول ہوگی تو اختلاف ہوگا، کیونکہ دونوں میں سے ایک ختم کرنا چاہے گا، دوسرا زیادہ کرنا چاہے گا، لہذا اختلاف ہوجائے گا۔

ب- صحیح نشانہ کی تعداد متعین ہو، مثلاً دونوں کہیں کہ بیس تیر میں کم از کم پانچ یا چھ مرتبہ نشانہ پر لگنا ضروری ہے یا جس عدد پر دونوں کا اتفاق ہوجائے۔ لیکن نادر الوقوع نشانہ کی شرط جائز نہیں ہے، مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ تمام تیر، یا دس میں سے نو تیر صحیح نشانہ پر لگیں، اس لئے کہ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا ہے تو اس سے مقصد فوت ہوجائے گا۔

ج- تیر اور صحیح نشانہ کی تعداد اور اس کا طریقہ اور تیر اندازی کے تمام حالات میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ تیر اندازی میں مقابلہ کرنے والوں کے لئے مسافت، صحیح نشانہ کی تعداد اور نشانہ کی جگہ میں مساوات شرط نہیں ہے۔

د- مقدار نشانہ کا علم ضروری ہے۔ نشانہ سے مراد وہ کاغذ، ورق، چمڑا، لکڑی اور کدو وغیرہ ہے جن پر نشانہ لگایا جائے۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۱۰، کشاف القناع ۴/ ۴۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۶، الدسوقی ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۲، ۳۱۵، المغنی ۸/ ۶۵۹، ۶۶۰۔

ھ- دونوں فریق نشانہ لگانے کی کیفیت کی وضاحت کریں کہ وہ ''قرع'' ہوگا یعنی صرف نشانہ پر لگے گا، مگر اس میں خراش نہیں کرے گا، یا ''خزق'' ہوگا یعنی سوراخ کرے گا، لیکن تیر اس میں نہیں اٹکے گا، یا ''خسق'' ہوگا یعنی تیر اس میں اٹک جائے گا، یا ''مرق'' ہوگا یعنی تیر چھید کر پار ہوجائے گا، اگر بغیر کسی کیفیت کے مطلق معاملہ طے ہو تو اس سے قرع مراد ہوگا، کیونکہ یہ متعارف ہے۔

قرع کو شارہ اور شن سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

اور ضروری ہے کہ اس کی مقدار مشاہدہ سے، یا ایک بالشت یا دو بالشت کی مقدار پر باہمی اتفاق سے معلوم ہو، اس لئے کہ نشانہ کے تنگ یا وسیع ہونے کی بنا پر صحیح نشانہ میں فرق پڑتا ہے۔

و- مسافت کا معلوم ہونا ضروری ہے خواہ مشاہدہ سے ہو یا پیمائش کے ذریعہ ہو، کیونکہ مسافت کے نزدیک اور دور ہونے سے صحیح نشانہ میں اختلاف ہوگا، جتنی مسافت پر فریقین کا اتفاق ہوجائے جائز ہے، الا یہ کہ اتنی دور مسافت مقرر کریں جس میں صحیح نشانہ لگانا دشوار ہو، اور یہ تین سو گز سے زیادہ ہے تو مسابقہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقابلہ کا مقصد فوت ہوجائے گا۔ ایک قول ہے کہ چار سو گز کی مسافت تک عقبہ بن عامر الجہنیؓ کے علاوہ کسی نے تیر اندازی نہیں کی ہے۔

ز- تیر اندازوں کی تعیین بھی ضروری ہے، ابہام کے ساتھ مسابقہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد متعین تیر انداز کی مہارت کو جاننا ہے نہ کہ فی الجملہ کسی تیر انداز کی مہارت کو جاننا ہے۔

ح- یہ بھی شرط ہے کہ مقابلہ صحیح نشانہ لگانے میں ہو، لہذا اگر دونوں دور تک تیر پھینکنے میں مقابلہ کریں تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تیر اندازی کا مقصد صحیح نشانہ لگانا ہے، دور تک چلانا نہیں ہے، کیونکہ تیر چلانے کا مقصد دشمن کو قتل کرنا یا زخمی کرنا، یا شکار کرنا وغیرہ ہے، اور یہ تمام چیزیں صحیح نشانہ پر تیر اندازی کرنے سے حاصل ہوتی ہیں، دور تک تیر چلانے سے حاصل نہیں ہوتیں۔

ط- یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی ایک پہلے تیر چلائے، کیونکہ اگر دونوں ایک ساتھ تیر چلائیں گے تو اختلاف ہوگا، اور معلوم نہیں ہوگا کہ کس کا تیر صحیح نشانہ پر لگا ہے[(۱)]۔

سنت یہ ہے کہ دونوں کے لئے دو نشان ہوں پہلے ایک نشان پر دونوں تیر چلائیں، پھر وہاں جا کر اپنا تیر لیں، پھر دوسرے نشان پر تیر چلائیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ نے ایسا ہی کیا ہے۔

آپ ﷺ سے مروی ہے: **''ما بين الغرضين روضة من رياض الجنة''**[(۲)] (دو نشانوں کے درمیان کا حصہ جنت کے باغات میں ایک باغ ہے)۔

ابراہیم تیمی فرماتے ہیں: میں نے حذیفہ کو دیکھا ہے کہ وہ دو نشانوں کے درمیان تیز دوڑتے تھے اور کہتے تھے کہ میں ان پر نشانہ لگاؤں گا میں لگاؤں گا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کا عمل مروی ہے۔

اصحاب رسول ﷺ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نشانوں کے درمیان تیز دوڑتے تھے اور بعض بعض کو دیکھ کر ہنستے تھے، اور جب رات ہوجاتی تو وہ رات میں عبادت کرنے والے راہب ہوتے۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۱۰، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۵، ۳۱۷، المغنی ۸/ ۶۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''مابين الغرضين روضة من رياض الجنة'' پوری حدیث یوں ہے: ''تعلموا الرمی، فإن مابين الهدفين روضة من رياض الجنة'' (تیر اندازی سیکھو اس لئے کہ دونوں نشانوں کے درمیان کا حصہ جنت کے باغات میں ایک باغ ہے) اس کی روایت دیلمی نے (مسند الفردوس ۲/ ۶۱ طبع دار الکتب العربی) میں کی ہے، ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف اور منقطع ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۴/ ۱۶۴ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

اگر لوگ ایک ہی نشان متعین کریں تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مقصد حاصل ہو جائے گا[۱]۔

فخر کرنا جائز ہے یعنی دو مسابقہ کرنے والوں یا دو تیر اندازوں کے درمیان تیر اندازی کے وقت باپ یا قبیلہ کی طرف نسبت کر کے فخر کرنا اور رجزیہ اشعار پڑھنا جائز ہے۔

اور ایسا ہی جنگ میں تیر اندازی کے وقت اپنا نام لینا کہ فلاں بن فلاں ہوں یا میں فلاں کا باپ فلاں ہوں جائز ہے۔

تیر چلانے کی حالت میں چیخنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ہمت دلانے اور نفس کو تھکن سے راحت پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

بہتر یہ ہے کہ تیر چلاتے وقت تکبیر وغیرہ سے اللہ کو یاد کیا جائے۔

تیر انداز کا مذکورہ امور کے علاوہ کسی چیز کے متعلق گفتگو کرنا خلاف اولی ہے، بلکہ اگر وہ فحش بات ہو تو حرام یا مکروہ ہے[۲]۔

---

(۱) المغنی ۸/۶۶۶۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/۲۱۰، ۲۱۱۔

سبّ

تعریف:

۱- لغت و اصطلاح دونوں میں ''سب'' کا معنی گالی دینا ہے، یعنی دوسرے کو ناپسندیدہ الفاظ سے خطاب کرنا ہے، خواہ اس کے نتیجہ میں حد لازم نہ آتی ہو، جیسے اے ظالم، یا اے احمق کہنا[۱]۔

امام دسوقی فرماتے ہیں: ہر برا کلام ''سب'' ہے، اس صورت میں قذف، استخفاف اور نقص بیان کرنا، یہ تمام ''سب'' میں داخل ہوں گے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عیب:

۲-عقلی یا شرعی یا عرفی طور پر جو چیز خلاف مستحسن ہو اس کو عیب کہتے ہیں، عیب ''سب'' سے عام ہے[۳]۔

امام زرقانی فرماتے ہیں: جو شخص کہے کہ فلاں شخص رسول اللہ ﷺ سے زیادہ علم رکھتا ہے تو وہ آپ ﷺ پر عیب لگانے والا ہوگا، گالی دینے والا نہیں ہوگا[۴]۔

---

(۱) تاج العروس، إعانة الطالبین ۲/۲۵۰، منح الجلیل ۴/۴۷۶، الخرشی ۸/۷۰، الزرقانی علی المواہب ۵/۳۱۸، الدسوقی ۴/۳۰۹۔

(۲) الدسوقی ۴/۳۰۹۔

(۳) تحفة المحتاج مع حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی ۸/۹۶، منح الجلیل ۴/۴۷۶، الدسوقی ۴/۳۰۹۔

(۴) الزرقانی علی المواہب اللدنیہ ۵/۳۱۵۔

ب-لعن:

۳-لعن کے معنی ہیں اللہ کی رحمت سے دھتکارنا(۱)، لیکن کبھی لعن کا لفظ بول کرسب (گالی) مرادلیا جاتا ہے۔

امام بخاری نے روایت کی ہے، آپ علیہ السلام نے ارشادفرمایا: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه،قيل يا رسول الله! وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه ، و يسب أمه فيسب أمه"(۲) (سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کوگالی دے، آپ سے پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول! آدمی اپنے والدین کو کیسے گالی دے گا؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ کوئی شخص دوسرے کے باپ کوگالی دے گا تو وہ اس کے باپ کو گالی دے گا، اور وہ اس کی ماں کوگالی دے گا تو وہ اس کی ماں کوگالی دے گا)۔

امام مسلم نے روایت کی ہے:"من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا: يارسول الله! وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه"(۳) (کبائر میں سے یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کوگالی دے، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! کیا کوئی شخص اپنے والدین کوبھی گالی دے سکتا ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، وہ دوسرے کے باپ کوگالی دے گا تو وہ اس کے باپ کوگالی دے گا، دوسرے کی ماں کو گالی دے گا تو وہ اس کی ماں کوگالی دے گا)۔

آپ علیہ السلام نے لعن کی تفسیر شتم یعنی گالی دینے سے فرمائی ہے۔

ابن عبدالسلام فرماتے ہیں: لفظ لعن میں مطلق "سب" کے مقابلہ میں زیادہ برائی کے معنی پائے جاتے ہیں(۱)۔

ج-قذف (تہمت لگانا):

۴-کبھی لفظ "سب" استعمال ہوتا ہے اور اس سے قذف مراد ہوتا ہے، یعنی عار دلانے کے لئے زنا کی تہمت لگانا(۲)، اسی طرح قذف استعمال ہوتا ہے، اور اس سے "سب" یعنی گالی مراد ہوتی ہے(۳)۔

یہ اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ مذکور ہوں۔

اور اگر دونوں ساتھ مذکور ہوں تو ان میں سے کوئی دوسرے کے معنی پر دلالت نہیں کرے گا(۴)، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: "أتدرون ماالمفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له و لامتاع قال: إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة و صيام و زكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفک دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، و هذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ماعليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار"(۵) (کیاتم لوگ

---

(۱) إعانة الطالبين ۲/ ۲۸۳، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، الفتاوی البزازیۃ ۴/ ۲۹۱، چنانچہ اس میں ہے: "حلف لا يشتم فلانا، و حلف عليه ثم قال: لا أنت ولا ولدک ولا مالک ولا أهلک، هذا لعن و اللعن شتم" (کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کوگالی نہیں دے گا پھر اس نے کہا: نہ تم رہو نہ تمہاری اولاد نہ تمہارا مال اور نہ تمہاری بیوی رہے تو یہ لعن ہے اور لعن گالی ہے)۔

(۲) حدیث:"إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۰۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ ابن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:"من أكبر الكبائر أن يشتم الرجل والديه......" کی روایت مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۔

(۲) الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲۲، أسہل المدارک ۳/ ۱۹۲، ابن عابدین ۴/ ۲۳۷، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۵۰، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۱۳، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۶، ۲۸۷۔

(۴) إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۹۵۔

(۵) حدیث:"أتدرون ماالمفلس" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۷ طبع الحلبی)

جانتے ہو کہ مفلس کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم میں مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ کوئی درہم ہو اور نہ سامان، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: میری امت میں مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن نماز، روزہ اور زکاۃ کے ساتھ حاضر ہوگا، اور اس حال میں آئے گا کہ کسی کو گالی دی ہوگی، کسی کو تہمت لگائی ہوگی، کسی کا مال کھایا ہوگا، کسی کا خون بہایا ہوگا اور کسی کو مارا ہوگا، لہذا اسے اس کی نیکیوں میں سے دیا جائے گا، اور اسے بھی اس کی نیکیوں میں سے دیا جائے گا، اور اگر اس کی نیکیاں اس پر واجب حقوق کی ادائیگی سے پہلے ختم ہو جائیں گی تو پھر ان کے گناہوں کو لے کر اس پر ڈال دیا جائے گا، پھر اسے جہنم میں ڈال دیا جائے گا)۔

اختلاف کی صورت میں قذف سے مراد ایسی تہمت ہوگی جس سے حد واجب ہو، اور ''سب'' سے مراد ایسی گالی ہوگی جس سے تعزیر واجب ہو اگر چہ وہ ایسی گالی ہو جو کفر کا سبب نہ بن سکتی ہو۔

گالی دینے کا حکم:

۵- گالی کی صورتوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کے درج ذیل احکام ہیں:

اول۔ حرام ہونا: گالی کے احکام میں اکثر یہی ہوتا ہے اور کبھی کبھی گالی دینے والا کافر ہو جاتا ہے، جیسے کوئی اللہ تبارک وتعالی یا رسول اللہ ﷺ، یا فرشتوں کو گالی دے۔

دوم۔ مکروہ ہونا: جیسے بخار کو گالی دینا۔

سوم۔ خلاف اولی ہونا: یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص گالی دینے والے کو جواباً اسی کے بقدر گالی دے، یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

= نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

چہارم۔ جائز ہونا: مثلاً شریر لوگوں کو گالی دینا اور اکثر فقہاء کے نزدیک گالی دینے والے کو اس کی گالی کے بقدر گالی دینا[(۱)]۔

گالی کے الفاظ:

۶- گالی کے الفاظ یہ ہیں: کافر، چور، فاسق، منافق، بدکار، بدباطن، کانا، کن کٹا، ابن الوقت، اندھا، لنگڑا، جھوٹا اور چغل خور[(۲)]۔

گالی کے بعض الفاظ ایسے ہیں جس کے بولنے والے پر کفر کا حکم لگایا جاتا ہے، جیسے اللہ یا کسی نبی، یا فرشتہ، یا دین اسلام کو گالی دینا، اس کا مفصل حکم اصطلاح: ''ردۃ'' میں دیکھا جائے۔

بعض الفاظ سے حد واجب ہوتی ہے جیسے لفظ زنا سے گالی دینا، اور یہ قذف ہے، اس کا حکم ''قذف'' کے باب میں مذکور ہے۔

اور بعض الفاظ تعزیر کے متقاضی ہیں اور بعض الفاظ تعزیر کے بھی متقاضی نہیں ہیں، جیسے باپ کا اپنے لڑکے کو گالی دینا۔

تعزیر کی متقاضی گالی کو ثابت کرنا:

۷- حنفیہ کے نزدیک تعزیر کی متقاضی گالی دو مردوں، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے، یا پھر شہادت علی الشہادۃ سے ثابت ہوگی، اسی طرح اس میں قسم بھی لی جائے گی اور قسم سے انکار پر فیصلہ ہوگا[(۳)]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک عادل شخص کی گواہی، یا لوگوں کی ایک جماعت کی گواہی کافی ہے۔

اور لفیف سے مراد وہ جماعت ہے جن کی عدالت ثابت نہ ہو[(۴)]۔

(۱) الأذکار رص ۳۲۳، تفسیر قرطبی دیکھئے اللہ تعالی کا یہ قول: ''والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون'' سورۂ شوری ر ۳۹ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ'' سورۂ نساء ر ۱۴۸۔

(۲) المغنی ۸ر ۲۲۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۶۷، فتح القدیر ۴ر ۲۱۳۔

(۴) الخرشی ۸ر ۷۴۔

اللہ تعالیٰ کو گالی دینے والے کا حکم:

۸ - اللہ تعالیٰ کو گالی دینے والا مسلمان ہوگا یا کافر۔

اگر وہ مسلمان ہو تو وہ کافر اور مباح الدم ہوجائے گا[1]۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے میں ہے۔

اور دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ''۔

اللہ تعالیٰ کو اشارہ کنایہ میں گالی دینا:

۹ - اشارہ میں گالی دینا صراحتاً گالی دینے کے حکم میں ہے، بہت سے علماء نے اس کی صراحت کی ہے، حنبل نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کو اشارہ میں گالی دے اس کو قتل کرنا واجب ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر[2]۔

ذمی کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینا:

۱۰ - قتل اور نقض عہد کے اعتبار سے ذمی کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینے کا حکم نبی علیہ السلام کو گالی دینے کی طرح ہے، اور نبی علیہ السلام کو ذمی کے گالی دینے کی گفتگو کے ذیل میں اس حکم کی وضاحت ہوگی[3]۔

---

(۱) تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۴ طبع بیروت، ابن عابدین علی الدر ۴/ ۲۳۸، الفتاوی البزازیۃ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۲۱، التحفۃ مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم العبادی ۹/ ۶۹، مغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۵۰ طبع الریاض، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۵۶ طبع إحیاء التراث الإسلامی، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۹۰۔

(۲) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۷۷، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۳، فتح القدیر ۴/ ۱۱، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۷، ۳۱۹۔

نبی علیہ السلام کو گالی دینے والے کا حکم:

مسلمان کا نبی علیہ السلام کو گالی دینا:

۱۱ - اگر کوئی مسلم اللہ کے نبی علیہ السلام کو گالی دے تو وہ مرتد ہوجائے گا[1] اور اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے میں اختلاف ہے[2]۔ ''ردۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ذمی کا نبی علیہ السلام کو گالی دینا:

۱۲ - ذمی اگر نبی علیہ السلام کو گالی دے تو اس کے حکم کے سلسلے میں علماء کے چند اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ دائرہ اسلام میں داخل نہیں ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کا امان ختم ہوجائے گا، اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں[3] جن کی تفصیل ''اہل الذمۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر وہ اسلام نہ لائے تو اس گالی کی بنا پر اس کو قتل کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ اسلام لے آئے اور اس کا یہ اسلام قبول کرنا قتل سے بچنے کے لئے نہ ہو تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْلَهُمْ مَا

---

(۱) الفتاوی البزازیۃ ۶/ ۳۲۱، ۳۲۲، فتاوی علیش ۲/ ۲۵، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۲۸۶، الجمل علی المنہج ۵/ ۱۳۰، التحفۃ مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم العبادي ۸/ ۹۶، مغنی ابن قدامہ ۸/ ۱۵۰، الإنصاف في معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۲۶، ۳۳۲، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۸، ۳۱۹ طبع دارالمعرفہ۔

(۲) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۳۲۲، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۲۱، منح الجلیل ۴/ ۴۷۷، فتح العلی المالک ۲/ ۲۵، الإنصاف في معرفۃ الراجح من الخلاف ۱۰/ ۳۳۲۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱، ۴۰۷، منح الجلیل ۴/ ۴۷۷، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۷، الخرشی ۴/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۳۳، ۵۲۵، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۳۔

قَدْ سَلَفَ"[(۱)] (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آ جائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کر دیا جائے گا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ اسلام لانے کی صورت میں اس ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ اصلی مسلم کو اللہ کے نبی کو گالی دینے کی پاداش میں قتل کیا جائے گا، اور آدمی کے حق کی وجہ سے اس کی توبہ بھی نہ قبول ہوگی، اس لئے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ اپنے دل میں اللہ کے رسول کے خلاف نفرت وبغض رکھتا ہے، لیکن ہم نے اس کو اس کے ظاہر کرنے سے منع کر دیا ہے، اور جو اس نے ظاہر کیا ہے اس میں زیادہ سے زیادہ ہمارے حکم کی مخالفت اور عہد کو توڑنا ہے، لیکن جب وہ اسلام قبول کر لے گا تو اس کے سابقہ تمام امور ساقط ہو جائیں گے، برخلاف مسلم کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہے جس کو وہ اب ظاہر کر رہا ہے[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر شرط لگا دی گئی ہو کہ اس جیسے امور سے نقض عہد ہو جائے گا تو گالی دینے والے کا عہد ختم ہو جائے گا، اور اس صورت میں اگر ذمی تجدید عہد کی درخواست نہ کرے تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسے قتل کر دے یا غلام بنائے یا احسان کر کے فدیہ لے لے[(۳)]۔

اس حکم میں اللہ کے آخری نبی محمد ﷺ اور دیگر انبیاء اور رسولوں کے مابین کوئی فرق نہ ہوگا، کیونکہ مشہور قول کے مطابق نبی رسول سے عام ہے[(۴)]۔

یہ احکام ان انبیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی نبوت پر سب کا اتفاق ہے، لیکن جن کی نبوت ثابت نہیں ہے ان کو گالی دینے والے کا حکم یہ نہیں ہے۔ لیکن ان کی تنقیص کرنے والے اور تکلیف پہنچانے والے کو سزا دی جائے گی، اور ان کے بارے میں کہی ہوئی بات کے مطابق اس کی تادیب کی جائے گی، خاص طور سے ان کی شان میں گستاخی کرنے والے کی ضرور تادیب ہوگی جن کا صدیق ہونا اور ان کی فضیلت معروف ہو، اگرچہ ان کی نبوت ثابت نہ ہو، جیسے مریم علیہا السلام، کسی نبی کی نبوت کے سلسلہ میں مسلمانوں کے علاوہ دیگر لوگوں کا اختلاف معتبر نہیں ہے، جیسے یہود کا حضرت داؤد وسلیمان علیہما السلام کی نبوت کا انکار کرنا۔

اشارہ کنایہ میں انبیاء کو گالی دینا:

۱۴ - اللہ کے رسول ﷺ کو اشارہ میں گالی دینا صراحتاً گالی دینے کی طرح ہے، فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے یہی بات ذکر کی ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے[(۱)]۔

اس کے مقابلہ میں حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اشارہ کرنا صریح کی طرح نہیں ہے۔

امام عیاضؒ نے عہد صحابہ اور ان کے بعد کے عہد کے ائمہ کا فتوی اور علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ اس باب میں اشارہ، صراحت کے حکم میں ہے[(۲)]۔

---

(۱) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۳ر ۱۴۷، الخرشی ۴ر ۱۴۹۔

(۳) الجمل علی المنہج ۵ر ۲۲۷، شرح روض الطالب ۴ر ۲۲۳۔

(۴) تبصرۃ الحکام رص ۱۹۲، ۱۹۳، تبصرہ ابن فرحون ۲ر ۲۸۸، إعانۃ الطالبین ۴ر ۱۳۶، الہندیہ ۲ر ۲۶۳، الزرقانی علی خلیل ۳ر ۱۴۷۔

---

(۱) الزرقانی علی المواہب ۵ر ۳۱۵، منح الجلیل ۴ر ۴۷۶، ۴۷۸، شرح روض الطالب ۴ر ۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۳ر ۳۸۶، ۳۹۰، الإنصاف ۱۰ر ۳۳۳، معین الحکام رص ۱۹۲، إعانۃ الطالبین ۴ر ۱۳۹، الدسوقی ۴ر ۳۰۹۔

(۲) تبصرۃ ابن فرحون ۲ر ۲۸۶۔

نشہ میں مبتلا شخص کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا:

۱۴- مدہوش حالت نشہ میں کسی نبی کو گالی دے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہ کیا وہ اس کی وجہ سے مرتد ہوجائے گا؟ اور کیا اس کو قتل کیا جائے گا؟ اس کی پوری تفصیل ''سکر'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کرنا:

۱۵- اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کرنا، کفر پر مجبور کرنے کی طرح ہے، فقہاء اس سلسلے میں اکثر گفتگو ارتداد یا اکراہ کے باب میں کرتے ہیں۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل ''تقیۃ''، ''ردۃ'' اور ''اکراہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

فرشتوں کو گالی دینا:

۱۶- فرشتوں کو گالی دینے کا حکم انبیاء کو گالی دینے کی طرح ہے۔

علامہ عیاضؒ فرماتے ہیں: یہ حکم ان فرشتوں کے متعلق ہے جن کا فرشتہ ہونا محقق ہے، جیسے جبریل، میکائیل، جنت اور جہنم کے دربان، داروغۂ جہنم، حاملین عرش اور جیسے عزرائیل، اسرافیل، رضوان، کراما کاتبین اور منکر ونکیر یہ سب متفق علیہ فرشتے ہیں۔

رہے وہ فرشتے جن کے فرشتہ ہونے پر سب کا اتفاق نہیں ہے، ان کو گالی دینے والے اور انکار کرنے والے کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ ان کے لئے یہ احترام ثابت نہیں ہے، لیکن ان کی تنقیص کرنے والے اور تکلیف پہنچانے والے کو سزا دی جائے گی، اور ان کے بارے میں کہی ہوئی بات کے اعتبار سے اس کی تادیب کی جائے گی۔

امام زرقانیؒ نے امام قرافی سے نقل کیا ہے کہ مختلف فیہ فرشتہ کو گالی دینے والا بھی قتل کیا جائے گا[(۱)]۔

کافر رشتہ دار اگر اللہ یا رسول یا دین کو گالی دے تو اس کا قتل کرنا:

۱۷- اصل یہ ہے کہ کافر رشتہ دار کو قتل کرنا مکروہ ہے یہاں تک کہ جنگ میں بھی مکروہ ہے، لیکن اگر وہ اسلام کو یا اللہ کو یا کسی نبی کو گالی دے تو پھر اس کو قتل کرنا مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوعبیدۃ بن الجراح نے اپنے والد کو قتل کیا[(۲)]، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: ''**سمعته یسبک**''[(۳)] (میں نے اسے آپ کو گالی دیتے ہوئے سنا ہے)، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ایک آدمی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نے اپنے والد کو آپ کی شان میں بہت بری بات کہتے ہوئے سنا تو میں نے ان کو قتل کردیا، یہ بات آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر شاق نہیں گذری[(۴)]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۴ طبع دوم مصطفی الحلبی، معین الحکام رص ۱۹۲، ۱۹۳، منح الجلیل ۴/ ۴۷۶، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۱۵، الجمل علی المنہج ۵/ ۱۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۶۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۲۳، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۴۳، الزرقانی علی المواہب ۵/ ۳۲۱۔

(۳) حدیث: ''**أن أبا عبیدۃ ابن الجراح قتل أباہ**'' کی روایت بیہقی (۹/ ۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن شوذب سے مرسلا کی ہے اور بیہقی نے کہا: ''**ھذا منقطع**'' اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۰۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: ''**معضل**'' ہے، اور واقدي اس کا انکار کرتے تھے اور کہتے تھے: ابوعبیدہ کے والد اسلام سے قبل مر چکے تھے۔

(۴) حدیث: ''**أن رجلا جاء إلی النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إني سمعت أبي یقول......**'' کو زرقانی نے (شرح المواہب ۵/ ۳۲۱ طبع المطبعۃ الأزہریہ) میں نقل کیا ہے اور اس کو ابن قانع کی طرف منسوب کیا ہے۔

ازواج مطہرات کوگالی دینا:

۱۸-فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت عائشہؓ پر وہ تہمت لگانا جن سے اللہ نے ان کی برأت ظاہر کی ہے کفر ہے، اس لئے کہ اس کی تہمت لگانے والا ان کے پاکدامن ہونے میں اللہ کو جھٹلاتا ہے۔

دیگر ازواج مطہرات پر اگر کوئی اس طرح کی تہمت لگائے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کا حکم حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے کی طرح ہے۔

اگر کوئی حضرت عائشہؓ یا ان کے علاوہ دیگر امہات المومنین کو قذف کے علاوہ کوئی دوسری گالی دے تو مالکیہ میں سے امام زرقانیؒ فرماتے ہیں کہ گالی دینے والے کی سرزنش کی جائے گی، اسی طرح حنابلہ میں امام بہوتیؒ نے بھی قذف اور قذف کے علاوہ دوسری گالی دینے کے مابین فرق کیا ہے، یہی حکم عام فقہاء کے اقوال سے بھی مستفاد ہوتا ہے، اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کی ہے، اس لئے کہ انہوں نے قید لگائی ہے کہ وہ تہمت موجب کفر ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے ان کو بری قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے گالی کی بنا پر قتل کی صراحت کی ہے ان کی عبارت سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ گالی سے قذف مراد ہے (۱)۔

دین ومذہب کو برا بھلا کہنا:

۱۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو ملت اسلام یا مسلمانوں کے دین کو برا بھلا کہے وہ کافر ہو جائے گا، لیکن جو کسی ایک مسلمان کے دین کو برا بھلا کہے تو اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے جیسا کہ "جامع الفصولین" میں مذکور ہے: مناسب ہے کہ جو کسی مسلمان کے دین کو گالی دے اس کو کافر قرار دیا جائے، لیکن اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اس سے اس آدمی کے گھٹیا اخلاق اور برے معاملے مراد ہوں، نہ کہ درحقیقت دین اسلام تو اس وقت مناسب یہ ہے کہ اس کو کافر قرار نہ دیا جائے (۱)۔

علامہ علیشؒ فرماتے ہیں: اکثر ادنی درجہ کے لوگ جیسے گدھا پالنے والے یا اونٹ بان اور نوکر دین وملت کو گالی دیتے ہیں، اور کبھی ان کے علاوہ دوسرے لوگ بھی دین و مذہب کو گالی دیتے ہیں، تو اگر دین و مذہب سے ان کی مراد شریعت مطہرہ اور وہ احکام ہوں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے ذریعہ اپنے بندوں کے لئے مشروع کئے ہیں تو قطعی طور پر وہ کافر ہوں گے، پھر اگر وہ اس کا اظہار کریں تو مرتد ہوں گے (۲)۔

اگر ذمی دین ومذہب کو گالی دے تو اس کا حکم اللہ یا نبی کو گالی دینے کی طرح ہوگا، یہ بات انہوں نے ذکر کی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے (۳)۔

عصماء بنت مروان یہودیہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اسلام کی عیب جوئی کرتی تھی، اور نبی علیہ السلام کو ایذاء پہنچایا کرتی تھی اور دوسروں کو اس کی ترغیب دیتی تھی تو عمرو بن عدی الخطمی نے اس کو قتل کردیا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اس عورت میں قتل کے متعدد موجبات جن پر

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷؍۴۱۶، الجمل علی المنہج ۵؍۱۲۲، إعانۃ الطالبین ۴؍۲۹۲، ابن عابدین ۴؍۲۳۷، أسنی المدارک ۳؍۱۹۲، الإنصاف ۱۰؍۲۲۲، الزرقانی علی خلیل ۸؍۷۴ طبع دار الفکر، شرح منتہی الإرادات ۳؍۳۵۶، تحفۃ المحتاج مع حواشی الشروانی، وابن قاسم ۸؍۱۲۳، معین الحکام رص ۱۹۲، تبصرۃ ابن فرحون ۲؍۲۸۷، شرح روض الطالب ۴؍۱۱۷، الصارم المسلول رص ۵۶۷۔

(۱) ابن عابدین ۴؍۲۳۰، فتاوی الرملی بہامش الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴؍۲۰، فتح العلی المالک ۲؍۳۴۷۔

(۲) فتح العلی المالک ۲؍۳۴۷،۶، ۳۴۸۔

(۳) الجمل علی المنہج ۵؍۲۲۷۔

اجماع ہے جمع ہو گئے تھے۔

یہ مسئلہ غیر حنفیہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کا قتل جائز ہے، اگر اسلام کی کھلے طور پر مذمت کرے تو اس کے عہد کو ختم کر دیا جائے گا[۱]۔

صحابہ کو گالی دینا:

۲۰ - علماء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صحابہ کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"لاتسبوا أصحابی فلو أن أحدکم أنفق مثل أحد ذھبا مابلغ مد أحدھم ولا نصیفه"**[۲] (تم لوگ میرے صحابہ کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے گا تو ان میں سے کسی کے مد یا نصف مد کے برابر نہیں پہنچ سکتا ہے)۔

جمہور علماء کا مسلک ہے کہ صحابہ کو گالی دینے والا فاسق ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ کافر ہے، اگر کوئی شخص صحابہ کو گالی دے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

اول: یہ کہ وہ فاسق ہے، یہ اکثر علماء کی رائے ہے، حنفیہ نے یہی کہا ہے، اور اگر وہ ایسے الفاظ سے گالی دے جس سے لوگوں کو گالی دی جاتی ہے تو مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، اور یہی شافعیہ کا مفتی بہ مسلک ہے، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے اگر وہ صحابہ کو گالی دینا جائز نہ سمجھتا ہو، عبداللہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ ان سے صحابہ کو گالی دینے والے کے متعلق دریافت کیا گیا کہ کیا اس کو قتل کیا جاوے گا؟ تو کہا کہ میں اس کی ہمت تو نہیں رکھتا ایسے شخص کی پٹائی کی جائے گی، میں اسے اسلام پر نہیں سمجھتا۔

دوم: یہ حنفیہ کا ضعیف قول ہے، اس کو بزازی نے "خلاصہ" سے نقل کیا ہے، اگر شیخین کو گالی دے تو وہ کافر ہوگا، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ یہ مسلک متون فقہیہ کے خلاف ہے، یہی مالکیہ کی رائے ہے اگر وہ صحابہ کے بارے میں یہ کہے کہ وہ گمراہی وکفر پر تھے، امام سحنون نے کہا ہے کہ صرف اس کو کافر کہا جائے گا جو چار صحابہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو گالی دے، یہ شافعیہ کا ضعیف قول ہے، قاضی نے اس کو ضعیف کہا ہے، یہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے اگر وہ اس کو حلال سمجھے اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مباح نہ بھی سمجھے تب بھی کافر ہوگا[۱]۔

امام کو گالی دینا:

۲۱ - امام کو گالی دینا حرام ہے، اور گالی دینے والے کی تعزیر کی جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خود امام تعزیر نہیں کرے گا۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اشارہ میں گالی دینا صراحتا گالی دینے کے مثل ہے[۲]۔

والد کو گالی دینا:

۲۲ - لڑکے کا اپنے والد کو گالی دینا یا ان کو گالی دینے کا سبب بننا حرام

---

(۱) ابن عابدین ۴/۲۳۰، تبیین الحقائق ۴/۲۸۱ طبع اول بولاق، الزرقانی علی المواہب ۵/۳۲۱، الجمل علی المنہج ۵/۲۲۷، کشف الأسرار ۴/۳۵۵ دار الکتاب العربی، الطحطاوی علی الدر ۴/۷۷ دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "لا تسبوا أصحابی......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدری سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۴/۲۳۷، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/۲۸۶ معالم السنن ۴/۳۰۸، الجمل علی المنہج ۵/۱۲۲، القلیوبی ۴/۱۷۵، إعانۃ الطالبین ۴/۲۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/۴۱۶، الإنصاف ۱۰/۳۲۴، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۶۰، الفتاوی البزازیہ ۶/۳۱۹۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ بہامش الفتح ۴/۲۶۲، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/۲۰، التحفۃ مع حواشی الشروانی، ابن قاسم ۹/۱۷۷، المغنی ۸/۱۱۱، الإنصاف ۱۰/۳۲۲۔

ہے، صحیح احادیث میں آیا ہے کہ یہ سب سے بڑا گناہ ہے، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل يا رسول الله : و كيف يلعن الرجل والديه ؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[۱] (سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، کہا گیا کہ اے اللہ کے رسول کوئی آدمی اپنے والدین کو کیسے گالی دے گا؟ فرمایا کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کے باپ کو گالی دے گا تو وہ اس کے باپ کو گالی دے گا، اور یہ اس شخص کی ماں کو گالی دے گا تو وہ اس کی ماں کو گالی دے گا)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ کبیرہ گناہ ہے، اور بعض نے غالب حدیث میں مذکور ہونے کو کافی سمجھتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔

لڑکے کو اپنے باپ کو گالی دینے کے جرم میں سزا دی جائے گی[۲]۔

بیٹے کو گالی دینا:

۲۳ - جو اپنی اولاد کو گالی دے اس کو سزا نہیں دی جائے گی، امام غزالی نے ذکر کیا ہے کہ غصہ کی وجہ سے باپ کا بیٹے کو ہمیشہ گالی دینا یہ دوسروں کے حق میں زبان کی لغزشوں کے قبیل سے ہے اور اس سے باپ کی عدالت مجروح نہیں ہوگی[۳]۔

یہ عام فقہاء کا مسلک ہے، اس لئے کہ قذف میں باپ پر حد قذف جاری نہیں ہوتی ہے، لہذا گالی دینے میں بدرجۂ اولی اس کو سزا نہیں دی جائے گی۔

حنفیہ میں صاحب الدر نے لکھا ہے کہ اپنے لڑکے کو گالی دینے کی وجہ سے باپ کو سزا دی جائے گی[۱]۔

مسلمان کو گالی دینا:

۲۴ - مسلمان کو گالی دینا گناہ ہے، بہت سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گناہ کبیرہ ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ بغیر کسی شرعی سبب کے گالی دینا حرام ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "سباب المسلم فسوق"[۲] (مسلمان کو گالی دینا فسق ہے)، اور اگر مسلمان کو گالی دے تو اسے سزا دی جائے گی، بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ اس پر اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اشارہ کرنا صراحتا گالی دینے کی طرح ہے، یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ گالی دینے میں وہ شرطیں پائی جائیں جن کا ذکر اوپر ہوا ہے[۳]۔

ذمی کو گالی دینا:

۲۵ - مسلمان کا ذمی کو گالی دینا معصیت ہے، اگر وہ کسی کافر کو گالی دے تو اس کو سزا دی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چاہے وہ زندہ ہو یا مر چکا ہو اور معلوم ہو کہ اس کی موت حالت کفر میں ہوئی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن......" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ پر گذر چکی ہے۔

(۲) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، إعانة الطالبين ۴/ ۲۸۳، فتح القدير للشوكاني ۲/ ۱۵۱، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۰۔

(۳) الموافقات في أصول الشريعة ۱/ ۱۳۷، تبصرہ ابن فرحون ۲/ ۳۰۷، شرح منتهى الإرادات ۲/ ۳۶۱، الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۸۔

(۱) الطحطاوی علی الدر ۲/ ۲۴۱۲۔

(۲) حدیث: "سباب المسلم فسوق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدير ۴/ ۲۱۳، تبصرة ابن فرحون ۲/ ۳۱۰، أسهل المدارس ۳/ ۱۹۲، فتح العلي المالک ۲/ ۳۴۷، إعانة الطالبين ۴/ ۲۸۳، ۲۸۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۲۰، شرح منتهى الإرادات ۳/ ۵۴۷، ۳۶۱، ۳۸۵، التحفة مع حاشیتی الشروانی وابن قاسم ۹/ ۱۷۷، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۱۵۔

حنابلہ میں بہوتی نے کہا ہے کہ تعزیر اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے ہوگی [۱]۔

مشرکین کے معبودوں کو گالی دینے کی ممانعت:

۲۶- مشرکین کے دیوتاؤں کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے: "وَلَاتَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا م بِغَيْرِ عِلْمٍ" [۲] (اورانہیں دشنام نہ دوجن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد سے گذر کر براہ جہل دشنام دیں گے)۔

ابن عربی نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ تم کافروں کے دیوتاؤں کو گالی نہ دو، کیونکہ جواباً وہ تمہارے معبود کو گالی دیں گے [۳]۔

گالی دینے والے کو بطور قصاص گالی دینا:

۲۷- جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی کو کوئی گالی دے تو اس کی گالی کے بقدر اس کو گالی دینا جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ شرط یہ ہے کہ وہ جھوٹا نہ ہو اور قذف کرنے والا نہ ہو، جیسے اے احمق اور اے ظالم کہے، اس لئے کہ کوئی شخص ان دونوں سے خالی نہیں ہوتا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ پہلے شخص کو گالی کی ابتداء کرنے کا گناہ ہوگا۔

اس کی صراحت فقہاء شافعیہ نے کی ہے، حنابلہ نے قصاص میں

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۱، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، البنانی ۱۰/ ۲۵۰، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۸۳، الطحطاوی علی الدر ۲/ ۴۱۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۱۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

(۳) الشوکانی ۲/ ۱۵۴، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵ طبع دار الکتاب، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۳۰۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۴۳ طبع دار المعرفہ۔

یہ قید لگائی ہے کہ اس میں قذف نہ ہو۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ایک دوسرے کو گالی دے رہے ہوں تو پھر کوئی تادیبی کارروائی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک دوسرے کو تکلیف پہنچانے والا ہے۔

حنفیہ نے اس کو خلاف اولی قرار دیا ہے [۱]۔

جو لوگ جواز کے قائل ہیں انھوں نے ابوداؤد کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضرت زینب نے جب حضرت عائشہؓ کو برا بھلا کہا تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے کہا کہ "سبيها" [۲] (تم بھی اس کو برا بھلا کہہ لو)۔

حنفیہ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابر بن سلیمؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "**رأيت رجلا يصدر الناس عن رأيه لايقول شيئا إلا صدروا عنه، قلت: من هذا؟ قالوا: هذا رسول الله ﷺ، قلت: عليک السلام يارسول الله مرتين، قال: "لاتقل: عليک السلام فإن عليک السلام تحية الميت، قل: السلام عليک" قال: قلت: أنت رسول الله ﷺ؟ قال: أنا رسول الله الذی إذا أصابک ضر فدعوته كشفه عنک، وإن أصابک عام سنة فدعوته أنبتها لک،**

(۱) التحفۃ مع حواشی الشروانی، وابن قاسم ۹/ ۱۲۳، ۱۷۷، فتاوی ابن زیاد، وہامش بغیۃ المسترشدین رص ۲۴۹، الإنصاف ۱۰/ ۲۵۰، القلیوبی ۴/ ۱۸۵، تبصرۃ ابن فرحون ۲/ ۳۰۶، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، الہندیہ ۳/ ۱۶۹، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۸۲۴۔

(۲) حدیث: "قولہ لعائشة: سبيها" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۰۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس میں ایک راوی کے ضعیف ہونے اور حضرت عائشہ سے روایت کرنے والی کے مجہول ہونے کی وجہ سے منذری نے اس کو معلول کہا ہے، اسی طرح مختصر سنن (۷/ ۲۲۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

وإذا كنت بأرض قفراء أو فلاة فضلت راحلتک فدعوته ردها عليک، قال: قلت: اعهد إلي، قال: لاتسبن أحدا، قال: فما سببت بعده حرا ولاعبدا ولابعيرا ولا شاة، قال: ولاتحقرن شيئا من المعروف، وأن تكلم أخاک وأنت منبسط إليه وجهک، إن ذلک من المعروف، وارفع إزارک إلى نصف الساق، فإن أبيت فإلى الكعبين، وإياک وإسبال الإزار فإنها من المخيلة، وإن الله لا يحب المخيلة، وإن امرؤ شتمک وعيرک بما يعلم فيک فلا تعيره بما تعلم فيه، فإنما وبال ذلک عليه"(۱) (میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ لوگ اس کی رائے کو قبول کرتے ہیں اور وہ جو کچھ بھی کہتا ہے اس کو مان جاتے ہیں، میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ ،لوگوں نے کہا یہ اللہ کے رسول ہیں، میں نے دومرتبہ کہا: "**عليک السلام يا رسول اللّٰہ**" ، آپ نے فرمایا: "**عليک السلام**" مت کہو، کیونکہ یہ مردہ کا سلام ہے، بلکہ کہو: "**السلام عليک**"، حضرت جابر فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کیا آپ اللہ کے رسول ہیں، کہنے لگے ہاں، میں اس اللہ کا رسول ہوں کہ اگر تم کو کوئی تکلیف پہنچے اور تم اس سے دعا کرو تو وہ تیری تکلیف کو دور کردے گا، اور اگر تم کو قحط پہنچے اور تم اس سے دعا کرو تو وہ تمھارے لئے غلہ اگادے گا، اور اگر تم چٹیل و بے آب وگیاہ میدان میں ہو اور تمہاری سواری گم ہوجائے اور تم اس سے دعا کرو تو اللہ تعالی اس کو تمہارے پاس لوٹا دے گا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ مجھ سے عہد کیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم ہرگز کسی کو گالی نہ دینا، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے کسی آزاد کو یا غلام کو یا کسی اونٹ یا بکری کو گالی نہیں دی، آپ نے فرمایا: کسی نیکی کو ہرگز حقیر مت سمجھو، اگر تم اپنے بھائی سے بات کرو اور تم خندہ پیشانی کے ساتھ بات کرو تو یہ نیکی ہے، اور اپنے ازار کو نصف ساق تک اوپر رکھو، اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو کعبین تک رکھو، اور تہبند کو نیچے کرنے سے بچو، اس لئے کہ یہ تکبر کی علامت ہے، اللہ تعالی تکبر کو پسند نہیں کرتا، اگر تم کو کوئی گالی دے اور ایسی چیز سے عار دلائے جو تمہارے اندر موجود ہے تو تم اس کے اندر موجود شی سے اس کو عار مت دلاؤ، اس لئے کہ اس کا وبال اس پر پڑے گا)۔

(۱) حديث جابر بن سليم: "رأيت رجلا يصدر الناس في رأيه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۴۴، ۳۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

۲۸ - مذکورہ تفصیلات سے چند صورتیں مستثنی ہیں جن میں اہم درج ذیل ہیں:

الف- بیٹے کو گالی دینا: باپ اگر اپنے بیٹے کو گالی دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

ب- امام اعظم کو گالی دینا: اگر امام اعظم کو گالی دی جائے تو وہ خود جوابا گالی نہیں دے گا۔

ج- روزہ دار کو گالی دینا: اگر روزہ دار کو کوئی شخص گالی دے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کو گالی دے، اس لئے کہ گالی اس کے روزہ کا اجر وثواب ختم کردے گی(۱)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائما، فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل إني صائم إني صائم**"(۲) (روزہ ڈھال ہے، جب تم میں سے کوئی روزہ سے ہو تو گالی گلوج نہ کرے اور نہ ہی جہالت کا ثبوت دے، اگر کوئی اس سے لڑنے پر آمادہ ہو یا اس کو گالی دے تو اس سے کہہ دے کہ میں روزہ سے ہوں، میں روزہ سے ہوں)۔

(۱) إعانة الطالبين ۲/ ۲۵۰، ۴/ ۳۸۳، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ۱/ ۲۰، فتح القدير للشوكاني ۲/ ۱۵۱، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۰، العناية على الهداية بهامش فتح القدير ۴/ ۲۱۲۔

(۲) حدیث: "**الصيام جنة**" کی روایت مالک (۱/ ۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور وہ بخاری میں ایسا ہی ہے (الفتح ۴/ ۱۰۳ طبع السلفیہ) البتہ اس میں "**فإذا كان أحدكم صائما**" نہیں ہے۔

مُردوں کو گالی دینا:

۲۹- علماء نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان مردہ علی الاعلان فسق کا مرتکب نہ ہو تو اس کو گالی دینا حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا"**[1] (مُردوں کو گالی نہ دو، جو کچھ انہوں نے کیا اس تک وہ پہنچ گئے)۔

کافر مردہ یا وہ مسلمان جو اپنے فسق کو ظاہر کرتا ہو ان کو گالی دینے کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے بارے میں نصوص متعارض ہیں۔

ابن بطال نے کہا ہے کہ مردوں کو گالی دینا غیبت کے درجہ میں ہے، اگر آدمی کے اکثر اعمال بہتر ہوں اور اس سے کبھی لغزش ہو جاتی ہو تو اس کی غیبت کرنا ممنوع ہے، اور اگر وہ علی الاعلان فسق کا ارتکاب کرتا ہو تو اس کے حق میں غیبت نہیں ہے، یہی حکم مردہ کا بھی ہے[2]۔

زمانہ کو گالی دینا:

۳۰- صحیح احادیث میں زمانہ کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے، امام احمد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"لاتسبوا الدهر، فإن الله قال: أنا الدهر، الأيام و الليالي لي أجددها و أبليها، و أتى بملوك بعد ملوك"**[3] (زمانہ کو برا بھلا نہ کہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں زمانہ ہوں، رات و دن میرے لئے ہیں، میں اس کو نیا و پرانا کرتا ہوں، میں ہی بادشاہوں کے بعد دوسرے بادشاہوں کو تخت شاہی پر بیٹھاتا ہوں)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ زمانہ کو برا بھلا کہنے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص یہ تصور رکھتا ہے کہ زمانہ ہی نقصان پہنچانے والا ہے تو اس کو گالی دینا غلط ہے، اس لئے کہ حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے، جب تم اس کو گالی دوگے جس نے یہ مصیبت تم پر اتاری ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کو گالی دینا ہوگا[1]۔

آندھی کو گالی دینا:

۳۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"الريح من روح الله تعالى تأتي بالرحمة، و تأتي بالعذاب فإذا رأيتموها فلا تسبوها، وسلوا الله خيرها، واستعيذوا بالله من شرها"**[2] (آندھی اللہ کا ایک امر ہے، کبھی وہ رحمت لے کر آتی ہے، اور کبھی عذاب لے کر آتی ہے، لہذا جب تم اس کا مشاہدہ کرو تو اس کو برا بھلا نہ کہو، اللہ تعالیٰ سے اس کی خیر مانگو اور اس کے شر سے اللہ کی پناہ چاہو)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ آندھی کو گالی دینا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت شعار مخلوق ہے، اور اس کا ایک لشکر ہے، وہ جب چاہتا ہے تو اس کو رحمت و نعمت کا ذریعہ بناتا ہے۔

بخار کو گالی دینا:

۳۲- امام نووی فرماتے ہیں کہ بخار کو برا بھلا کہنا مکروہ ہے، "صحیح

---

(۱) حدیث: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۱۰ طبع المیمنیہ، الأذکار رص ۱۴۱، نیل الأوطار ۴/ ۱۲۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) حدیث: "لاتسبوا الدهر" کی روایت احمد (۲/ ۴۹۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۸/ ۷۱ طبع القدسی) میں اس کو نقل کیا ہے، اور کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۶۶، ۵۶۷ طبع دار المعرفہ، الصارم المسلول رص ۵۶۲۔

(۲) حدیث: "الريح من روح الله" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۲۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

مسلم'' میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے: ''أن رسول الله ﷺ دخل على أم السائب -أو أم المسيب- فقال مالك: يا أم السائب - أو يا أم المسيب- تزفزفين[1] قالت الحمى، لا بارک الله فيها فقال: لا تسبي الحمى فإنها تذهب خطايا بني آدم، كما يذهب الكير خبث الحديد''[2] (اللہ کے رسول ﷺ ام السائب یا ام المسیب کے پاس آئے اور فرمایا کہ اے ام السائب یا اے ام المسیب! تم کیوں کانپ رہی ہو تو جواب دیا کہ بخار ہے، اللہ تعالی اس کو غارت کرے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ یہ انسانوں کی لغزشوں کو اس طرح ختم کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کے زنگ کو دور کر دیتی ہے) اور اس لئے کہ یہ مومن کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے، علامہ ابن القیم ایک حدیث: ''الحمى حظ المؤمن من النار''[3] (بخار مومن کے لئے جہنم کا حصہ ہے) میں فرماتے ہیں: بخار مومن کے حق میں اس کی غلطیوں کا کفارہ ہے، وہ اس کے لئے جہنم پر گذرنا آسان کر دیتا ہے، اس لئے وہ جلد نجات پالیتا ہے۔

زید العراقی کہتے ہیں کہ بخار کو مومن کے لئے جہنم کا حصہ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں جسم میں تبدیلی پیدا کرنے والی ٹھنڈک وگرمی پائی جاتی ہے، اور یہ جہنم کی صفت ہے، لہذا وہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے اور جہنم میں جانے سے اس کو روکتا ہے[1]۔

(۱) تزفزفین: یعنی بخار سے کانپ رہی ہو (الأذکار)۔

(۲) حدیث جابر: ''أن رسول الله دخل على أم السائب'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الحمى حظ المؤمن من النار'' کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۴/ ۸۴۴ طبع دار الکتب العلمیہ میں) حضرت عثمان بن عفانؓ سے اس لفظ کے ساتھ کیا ہے: ''الحمى حظ المؤمن في الدنيا من النار يوم القيامة......'' اور فرمایا کہ اس کی سند میں نظر ہے اور اس کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی ایسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے جو اس سے زیادہ درست ہے، اور اس کی نظیر حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس کو امام احمدؒ (۲/ ۴۴۰ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۳۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۱) الأذکار ص ۱۶۲، ۳۲۳، الفتاوی الحدیثیہ / ۱۰۳، الزرقانی علی المواہب اللدنیہ ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱۔

سبب

تعریف:

۱ – سبب کا لغوی معنی رسی ہے [۱]۔

پھر اس کا استعمال ہر اس شئ کے لئے کیا گیا جو دوسری شئ تک رسائی کا ذریعہ ہو، اس کی جمع "أسباب" ہے۔

سبب اصطلاح میں حکم شرعی کی ایک قسم ہے۔

حنفیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جو بغیر کسی اثر کے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو وہ "سبب" ہے، یعنی حکم کا پایا جانا یا اس کا واجب ہونا اس کی طرف منسوب نہ ہو، اس میں علت کے معنی بھی سمجھ میں نہ آتے ہوں، لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک علت ہوتی ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔

ذریعہ ہونے کی قید سے علامت سے احتراز مقصود ہے۔

وجوب حکم کی قید سے علت سے احتراز مقصود ہے، اس لئے کہ علت کی طرف ثبوت حکم منسوب ہوتا ہے، اور یہی ان کے قول (وجوب) کا مقصود بھی ہے۔

وجود کی قید سے علت وشرط سے احتراز ہے، اس لئے کہ حکم کی نسبت علت کی طرف اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے حکم وجود میں آتا ہے، اور شرط کی طرف اس حیثیت سے منسوب ہوتی ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم موجود ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''سبب''۔

(اس میں علت کے معانی سمجھ میں نہ آتے ہوں)، اس قید سے اس سبب سے احتراز ہے جس میں علت کی مشابہت پائی جاتی ہے، اور اس سے مراد وہ سبب ہے جو حکم میں بالواسطہ اثر انداز ہو۔

اور حکم میں سبب حقیقی کا اثر نہ بالواسطہ ہوتا ہے اور نہ بلاواسطہ [۱]۔

شافعیہ نے سبب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ سبب ہر وہ ظاہر وصف ہے جو منضبط ہو، اور حکم شرعی کے لئے اس کے معرف ہونے پر کوئی سماعی دلیل ہو۔

ظاہر کی قید سے وصف خفی نکل گیا جیسے نطفہ کا رحم میں ٹھہر جانا یہ سبب خفی ہے، اس پر عدت کا واجب ہونا موقوف نہیں ہوگا، بلکہ یہ وصف ظاہر پر معلق ہوگا جیسے طلاق پر۔

منضبط کی قید سے وہ سبب نکل گیا جو ہمیشہ نہیں پایا جاتا ہے، جیسے مشقت کہ وہ ہمیشہ نہیں پائی جاتی ہے، اسی وجہ سے نماز میں قصر کا سبب نفس سفر ہے نہ کہ مشقت [۲]۔

سبب کی مثال: آفتاب کا ڈھل جانا وجوب صلاۃ کے جاننے کی علامت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" [۳] (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے کے بعد سے) اور اسی طرح چاند کا طلوع ہونا رمضان کے روزے کے واجب ہونے کی علامت ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" [۴] (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

(۱) فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۶۴، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۳۷۔

(۲) الإحکام في أصول الأحکام للآمدي ۱/ ۱۲۷، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۹۶۔

(۳) سورۂ إسراء/ ۷۸۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شرط:

۲- شرط ایک ایسا وصف ہے جس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے، لیکن اس کے وجود سے حکم کا وجود لازم نہیں آتا ہے اور نہ وہ اس کو مستلزم ہوتا ہے۔

اس کی مثال: حولان حول وجوب زکاۃ کے لئے شرط ہے، حولان حول نہ ہونے کی صورت میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، لیکن حولان حول پایا جائے اور سبب یعنی نصاب موجود نہ ہو تو زکاۃ واجب نہیں ہوگی، اسی طرح مبیع کے حوالہ کرنے پر قادر ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا اگر قدرت نہ ہوتو بیع صحیح نہیں ہوگی [1]۔

شرط اور سبب کے مابین فرق یہ ہے کہ حکم کا پایا جانا شرط کے پائے جانے سے متعلق ہوتا ہے۔

ب-علت:

۳- علت وہ ہے جس کی جانب حکم کا وجوب (یعنی اس کا ثبوت) ابتداء منسوب ہوتا ہے۔

علت اور سبب کے مابین فرق یہ ہے کہ علت سے بلا واسطہ حکم کا ثبوت ہوتا ہے، اور سبب سے بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے تعریف میں "ابتداء" کی قید سے اس سے احتراز کیا ہے۔ اسی طرح دونوں کے مابین ایک فرق یہ بھی ہے کہ سبب سے حکم کبھی متاخر ہوتا ہے اور کبھی نہیں بھی پایا جاتا ہے، لیکن علت میں حکم کی تاخیر اور اس کے نہ پائے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

علت پر بغیر شرط اور بغیر واسطہ کے حکم مرتب ہونے اور سبب پر واسطہ کے ذریعہ حکم مرتب ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی کہے: "أنت طالق" اس کے فورا بعد بغیر کسی شرط کے طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن اگر وہ کہے: **إذا دخلت الدار فأنت طالق**" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق) تو یہ سبب ہے، کیونکہ اس میں وقوع طلاق کا حکم واسطہ یعنی دخول دار پر موقوف ہے [1]۔

سبب کے اقسام:

۴- حنفیہ میں علماء اصول نے سبب کی تین قسمیں کی ہیں:

الف- سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے جس میں علت کا معنی نہ پایا جائے یعنی علت سبب کی طرف منسوب نہ ہو اس طرح کہ علت اختیاری عمل ہو، اس وقت حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ چوری کے مال کی طرف رہنمائی کرنے والا اس مال کا ضامن نہیں ہوگا، اور دار الحرب میں قلعہ کی طرف رہنمائی کرنے والا مال غنیمت میں شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ سبب اور حکم کے درمیان ایک علت واسطہ ہے اور وہ جو فاعل یعنی سارق وغازی کا اختیاری عمل ہے، لہذا یہ علت سبب کی طرف حکم کی نسبت ختم کرنے والی ہے۔

ب- وہ سبب جس میں علت کا معنی پایا جائے: اور یہ وہ سبب ہے کہ اس کے اور حکم کے مابین علت واسطہ ہو اور وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو، جیسے چوپایہ کا کسی چیز کو روندنا، اس چیز کی ہلاکت کی علت ہے، اور یہ علت چوپایہ کو ہانکنے کی طرف منسوب ہے جو کہ سبب ہے، لہذا حکم سبب کی طرف منسوب ہوگا اور دیت چوپایہ ہانکنے کی وجہ سے واجب ہوگی۔

ج- سبب مجازی: جیسے طلاق یا نذر کے معلق ہونے پر دلالت کرنے والے الفاظ کہ یہ الفاظ معلق علیہ کے واقع ہونے سے قبل اس پر مرتب ہونے والے جزاء یعنی وقوع طلاق یا لزوم نذر کے لئے

---

(۱) کشف الأسرار ۴/۱۷۳، ارشاد الفحول رص ۷۔

(۱) کشف الأسرار ۴/۱۷۱، تخریج الفروع علی الأصول (الزنجانی) رص ۳۵۱۔

اسباب مجازی ہیں۔ یہ اسباب حقیقی نہ ہوں گے، اس لئے بسا اوقات ان پر جزاء کا ترتب نہیں ہوگا اس طرح کہ معلق علیہ کا وجود ہی نہ ہو، سبب کی اس قسم کو "سبب له شبهة العلة" کہتے ہیں [1] (یعنی ایسا سبب جس میں علت کا شبہ ہو)۔

کن صورتوں پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے:

۵ - فقہاء چار صورتوں پر سبب کا اطلاق کرتے ہیں:

الف - مباشرت کے مقابلہ میں: کہا جاتا ہے: کنواں کھودنے والا اس میں ہلاک کرنے والے کے ساتھ صاحب سبب ہے اور ہلاک کرنے والا صاحب علت ہے، اس لئے کہ ہلاکت ہلاک کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، لیکن سبب کے پائے جانے کے وقت ہوتی ہے۔

ب - علة العلة: جیسا کہ تیراندازی قتل کا سبب ہے، اس حیثیت سے کہ وہ علت کا سبب ہے، اس لئے کہ موت محض تیراندازی سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس میں مارنے والے کا واسطہ ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے مشابہ ہوگیا جس کے بغیر حکم کا وجود نہیں ہوتا ہے۔

ج - علت کا بغیر شرط کے ہونا: جیسے فقہاء کا قول: کفارہ یمین کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حانث ہونے سے، لہذا یمین ہی کفارہ کے وجوب کا سبب ہے خواہ حنث پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اور جیسے ان کا قول زکاۃ حولان حول سے واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ نصاب کا مالک ہونا سبب ہے خواہ حولان حول جو وجوب زکاۃ کے لئے شرط ہے پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اس سبب سے فقہاء کی مراد وہ ہے جس کی طرف حکم کی نسبت کرنا صحیح ہو، اس کے بالمقابل لوگ محل و شرط کو لاتے ہیں اور کہتے ہیں نصاب کا مالک ہونا سبب وجوب ہے، اور حولان حول شرط ہے۔

د - موجب سبب: اس اطلاق میں سبب علت شرعی کے معنی میں ہوتا ہے، اور علل شرعیہ میں ظاہری علامت کے معنی پائے جاتے ہیں، اس صورت میں اسباب کے مشابہ ہیں [1]۔

زرکشیؒ نے کہا ہے کہ علت شرعیہ مقتضی، شرط، انتفاء مانع، اہل اور محل سب سے مرکب مجموعہ کا نام ہے [2]۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۳۷، ۱۳۹۔

(۱) المستصفی ۱/ ۹۴۔

(۲) البحر المحیط للزرکشی ۱/ ۳۰۷ طبع وزارة الأوقاف و الشئون الإسلامية بالكويت۔

سبط

تعریف:

۱ - لغت میں "سبط" بیٹا اور بیٹی کی اولاد کو کہتے ہیں۔ اور سبط کا اکثر استعمال بیٹی کی اولاد پر ہوتا ہے، اور اسی بنا پر حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کو سبط رسول ﷺ کہا جاتا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں شافعیہ کے نزدیک بیٹی کی اولاد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے [۲] اور حنابلہ کے نزدیک بیٹا اور بیٹی دونوں کی اولاد کو کہا جاتا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

حفید:

۲ - "حفید" کا معنی لغت میں اولاد کی اولاد ہے [۴]، اور شافعیہ اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں [۵]۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک لفظ حفید کا اطلاق بیٹا اور بیٹی دونوں کی اولاد پر ہوتا ہے [۶]۔ دیکھئے: "حفید"۔

(۱) تاج العروس، المعجم الوسیط مادہ: "سبط"، الفروق فی اللغۃ رص ۲۳۴۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۴۲۔
(۳) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۶۲۔
(۴) المعجم الوسیط۔
(۵) القلیوبی ۳/ ۲۴۲۔
(۶) الإنصاف ۷/ ۸۳، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۶۲۔

نافلہ:

۳ - "نافلة" کا معنی اولاد کی اولاد خواہ مذکر ہو یا مؤنث [۱]۔

عقب:

۴ - آدمی کا عقب، اس کی مذکر اور مؤنث اولاد ہے اور اس کے بیٹوں کی مذکر اور مؤنث اولاد ہے، البتہ اس کی وفات کے بعد ہی ان کو عقب کہا جاتا ہے [۲]۔

ذریۃ:

۵ - ذریت کی اصل، چھوٹی اولاد ہے، خواہ وہ کتنا ہی نیچے کی ہوں اور عرف میں چھوٹی اور بڑی دونوں قسم کی اولاد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے [۳]۔

اور بیٹیوں کی اولاد ذریت میں داخل ہیں یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے [۴]، اور اس کی تفصیل "ذریۃ"، "ولد" اور "وقف" میں دیکھی جائے۔

اجمالی حکم:

کسی قوم اور اس کی اولاد اور نسل پر وقف کی صورت میں سبط کا داخل ہونا:

۶ - اگر کسی قوم اور اس کی اولاد یا عاقبہ یا نسل پر وقف کیا جائے تو بیٹوں کی اولاد وقف میں بغیر کسی اختلاف کے داخل ہوگی۔

لیکن بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا

(۱) لسان العرب مادہ: "نفل"، القلیوبی ۳/ ۲۴۲، القرطبی ۱۰/ ۳۰۵۔
(۲) الفروق فی اللغۃ رص ۲۳۴۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، الإنصاف ۷/ ۸۱۔

اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن حامد کی رائے یہ ہے کہ ذریت یا نسل یا عقب یا اولاد کی اولاد پر وقف کرنے کی صورت میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ بیٹیاں اس کی اولاد ہیں اور ان کی اولاد اولاد حقیقی ہے، لہذا وہ وقف میں داخل ہوگی، اس لئے کہ لفظ میں وہ داخل ہیں، اور اس کے قول کے صحیح ہونے کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَىٰ وَ هَارُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، وَزَكَرِيَّا وَ يَحْيَىٰ وَ عِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ،"[1] (اور ہم نے ابراہیمؑ کو اسحقؑ اور یعقوبؑ عطا کئے ہر ایک کو ہم نے ہدایت کی اور نوح کو ہم ہدایت دے چکے تھے زمانہ ماقبل میں اور ان کی نسل میں سے داؤد اور سلیمان اور ایوب اور یوسف اور موسی اور ہارون کو اور ہم نیکوکاروں کو اسی طرح جزا دیا کرتے ہیں، (اور ہم نے ہدایت دی) زکریا اور یحیی اور عیسی اور الیاس کو (یہ) سب صالحین میں سے تھے)، اور عیسی علیہ السلام بیٹی کی اولاد میں سے ہیں، تو قرآن نے ان کو ان کی ذریت قرار دیا، اور اسی طرح اللہ تعالی نے حضرت عیسی، ابراہیم، موسی، اسماعیل اور ادریس علیہم السلام کا قصہ ذکر کرکے پھر فرمایا: "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْرَائِيلَ"[2] (یہ وہ لوگ ہیں کہ ان پر اللہ نے انعام فرمایا ہے منجملہ (دیگر) انبیاء کے نسل آدم سے (تھے) اور بعض ان کی (نسل) سے تھے جنہیں ہم نے نوح کے ساتھ (کشتی میں) سوار کیا تھا اور بعض ابراہیم اور یعقوب کی نسل میں سے ہیں) اور عیسی علیہ السلام ان کے ساتھ ہیں۔ اور نبی ﷺ نے حضرت حسن کے بارے میں فرمایا: "إبني هذا سيد"[1] (میرا یہ بیٹا سردار ہے)، حالانکہ وہ آپ ﷺ کی بیٹی کے بیٹے ہیں، اور جب اللہ تعالی نے فرمایا: "وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ"[2] (اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیویاں) تو حرمت میں بیٹیوں کے بیٹوں کی بیویاں بھی داخل ہوگئیں، اور جب اللہ تعالی نے بیٹیوں کو حرام قرار دیا تو حرمت میں ان کی بیٹیاں بھی داخل ہوگئیں[3]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس وقف میں داخل نہیں ہوں گی جو اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے ہو، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی شخص کسی کی ذریت اور نسل کے لئے وقف کرے[4]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: "وقف"۔

اولاد کے لئے امن طلب کرنے میں سبط کا داخل ہونا:

۷ - اگر حربی کہے: میری اولاد کو امن دو اور اس کی یہ درخواست قبول کر لی جائے تو اس امان میں اس کی صلبی اولاد اور مذکر اولاد کی اولاد داخل ہوگی، لڑکیوں کی اولاد داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی اولاد نہیں ہیں، امام محمد نے "السیر" میں ایسا ہی ذکر کیا ہے جیسا کہ

---

(۱) سورۂ انعام / ۸۴، ۸۵۔

(۲) سورۂ مریم / ۵۸۔

---

(۱) حدیث: "ابني هذا سيد" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۹۴، طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۰۴، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳/ ۳۲۰، ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۴۵۱، ۴۵۲، المغنی ۵/ ۶۱۵۔

(۴) المغنی ۵/ ۶۱۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۔

ان سے قاضی خاں اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے (۱)۔

اور خصاف نے لکھا ہے کہ وہ لوگ بھی داخل ہوں گے، اس لئے کہ رسول علیہ الصلاۃ والسلام نے جس وقت حضرت حسن اور حضرت حسین کو پکڑا تو فرمایا: "أَوْلَادُنَا أَكْبَادُنَا" (۲) (ہماری اولاد ہمارے جگر کے گوشے ہیں)۔

اور اگر حربی کہے: میری اولاد کی اولاد کو امن دو تو اس امان میں لڑکیوں کی اولاد داخل ہوں گی، اس لئے کہ "ولد الولد" اس کے بارے میں حقیقت ہے جس کو اس کی اولاد جنے، اور بیٹی اس کی اولاد ہے، اس لئے جس کو وہ جنے گی وہ حقیقت میں اس کے اولاد کی اولاد ہوگی (۳)۔

بحث کے مقامات:

۸ - سبط کے متعدد اور مفصل احکام ہیں جنہیں فقہ کی کتابوں میں ان کے مواقع میں دیکھا جائے، اور انہی میں سے ارث، وصیۃ، نکاح، حضانت، نفقہ اور جنایات ہے۔ اور اسی طرح "ابن الابن"، "ابن البنت" اور "حفید" کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

سبع

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

سبق

دیکھئے: "سباق"۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۷/۳، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۳۱۹/۳۔

(۲) حدیث: "أولادنا أكبادنا" کو عجلونی نے کشف الخفاء (۳۰۷/۱ طبع الرسالہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کو "السرخسی فی شرح السیر الکبیر" کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲۲۷/۳۔

سبق الحدث

تعریف:

۱-سبق "سبق" کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی: دوڑ میں اور ہر چیز میں آگے بڑھنا ہے۔

حدث: "**حدث الشی حدوثا**" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی نیا ہونا ہے اور باب افعال میں لے جانے سے متعدی ہوجاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**أحدثه**" اور "**أحدث الإنسان إحداثا**" اور اسم "**الحدث**" آتا ہے، اس کا اطلاق ناقض طہارت کی حالت پر ہوتا ہے، اور ایسے نامانوس واقعہ کو بھی کہتے ہیں جو عام طور پر پیش نہیں آتا ہے[(۱)]۔

سبقِ حدث کی اصطلاحی تعریف: دوران نماز نمازی کے بدن سے (بلاقصد) کسی ایسی چیز کا نکلنا جو طہارت کو ختم کردینے والی ہو[(۲)]۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی تکبیر تحریمہ کے وقت اگر پاک (باوضو) نہ ہو تو نماز نہیں ہوگی، خواہ جان بوجھ کر ایسا کرے یا بھول کر اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ اگر باوضو نماز شروع کرے پھر جان بوجھ کر حدث کردے تو نماز باطل ہوجائے گی، البتہ اس حدث کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جو بلاارادہ نمازی کے بدن سے پا□نہ یا پیشاب یا ہوا کے نکلنے کی وجہ سے پیش آجائے، اسی طرح اس خون کے نکلنے سے پیش آئے جو اس کے عمل کے بغیر اس کے زخم یا پھوڑا سے بہہ جائے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جن کی رائے ہے کہ یہ حدث ہے اور اس سے طہارت ختم ہوجاتی ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۲۰۔

۳- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان حدثوں میں سے کوئی چیز بھی پیش آجائے تو طہارت ختم ہوجائے گی، البتہ نماز فاسد نہیں ہوگی، بلکہ سابقہ نماز پر وضو کرنے کے بعد بنا کرنا جائز ہوگا، یہ حکم قیاس کے خلاف بطور استحسان ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من أصابه قئ أورعاف أو قلس أو مذي فلينصرف، فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلک لا يتکلم"[(۱)]

(جس شخص کو قے آجائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا مذی نکل جائے تو وہ لوٹ جائے اور وضو کرے پھر اپنی سابقہ نماز پر بنا کرے، البتہ اس دوران گفتگو نہ کرے)۔

نیز اس لئے کہ خلفاء راشدین، عبادلہ ثلاثہ (حضرت ابن عباس، ابن عمر اور ابن مسعود)، انس بن مالک اور سلمان فارسیؓ نے فرمایا کہ گذری ہوئی رکعات پر ہی بنا کی جائے گی۔

اور حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ ان کو نماز میں حدث لاحق ہوگیا تھا تو انہوں نے وضو کیا اور اپنی سابقہ نماز پر بنا کیا۔

حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھی ایسا کیا ہے، لہذا اس طرح صحابہ سے قولاً اور عملاً دونوں طرح سے بنا کرنا ثابت ہے۔

(۱) حدیث: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي، فلينصرف، فليتوضأ ثم ليبن على صلاته، وهو في ذلک لا يتکلم" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۲۳ طبع دار الجنان) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

انھوں نے کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی نماز بھی فاسد ہوجائے اور وضو کرنے کے بعد از سر نو نماز ادا کرے، کیونکہ جس طرح حدث کے ساتھ تحریمہ منعقد نہیں ہوتا اسی طرح اس کے ساتھ تحریمہ باقی بھی نہیں رہتا، اس لئے کہ دونوں حالتوں میں طہارت کے نہ پائے جانے سے ادائیگی نماز کی اہلیت ختم ہوگئی، اور بغیر اہلیت کے کوئی چیز باقی نہیں رہتی، جس طرح اہلیت کے بغیر منعقد نہیں ہوتی، لہذا تحریمہ باقی نہیں رہا، کیونکہ اس کی مشروعیت افعال نماز کی ادائیگی کے لئے ہوئی تھی، اسی وجہ سے جان بوجھ کر حدث کرنے کی صورت میں بالاتفاق تحریمہ باقی نہیں رہتا، نیز قبلہ کی جانب سے چہرہ کا پھرنا حالت نماز میں وضو کے لئے چلنا یہ نماز کے منافی عمل ہے، لیکن نص اور اجماع کی وجہ سے قیاس پر عمل ترک کر دیا گیا۔

امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے[(۱)]۔

۴- مالکیہ نے کہا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد سے صحیح ترین روایت ہے: نماز باطل ہوجائے گی اور وضو کر کے از سر نو نماز کا ادا کرنا ضروری ہوگا، حسن، عطاء، نخعی اور مکحول کا قول بھی یہی ہے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**إذا فسا أحدكم في صلاته فلينصرف فليتوضأ و ليعد الصلاة**"[(۲)] (جب تم میں سے کسی کو دوران نماز ریح خارج ہوجائے تو وہ جائے اور وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے)، حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک آپ ہم لوگوں کو حالت قیام میں چھوڑ کر چلے گئے، پھر تھوڑی دیر کے بعد تشریف لائے۔ تو آپ کے سر سے پانی کا قطرہ ٹپک رہا تھا، پھر ہم لوگوں کو نماز پڑھائی، اس کے بعد فرمایا: "**إني ذكرت أني كنت جنبا حين قمت إلى الصلاة لم أغتسل، فمن وجد منكم في بطنه رزا**"[(۱)] "**أو كان على مثل ماكنت عليه فلينصرف حتى يفرغ من حاجته أو غسله، ثم يعود إلى صلاته**"[(۲)] (مجھے یاد آ گیا کہ میں جنابت کی حالت میں تھا اور نماز کے لئے آتے وقت میں نے غسل نہیں کیا تھا، تم میں سے کسی کے پیٹ میں اگر کوئی حرکت ہو یا میری جیسی اس کی حالت ہو تو چلا جائے اور حاجت سے فارغ ہوجائے یا غسل کر لے، پھر اپنی نماز ادا کرے)۔

چونکہ دوران نماز اس کی شرط (حدث سے طہارت) اس طور پر ختم ہوگئی ہے کہ ایک طویل وقفہ اور عمل کثیر کے بغیر اس شرط کا پایا جانا ممکن ہی نہیں ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ اگر کوئی نماز کی حالت میں ہو اور اس کو نجاست لگ جائے جس کے دور کرنے کے لئے اس طرح کی تگ و دو کرنی پڑے۔ یا کشف عورت ہوجائے، اور ستر پوشی کے لئے کپڑے وہاں موجود نہ ہوں بلکہ دور ہوں، یا جان بوجھ کر حدث کر دے، یا مسح علی الخفین کی مدت

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۰، المبسوط ۱/ ۱۶۹، ۱۷۰، المغنی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴۔

(۲) حدیث: "إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف، فليتوضأ وليعد الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۱، ۱۴۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، لیکن ابن قطان نے حضرت علیؓ سے روایت کرنے والے کے مجہول ہونے کی بناء پر اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ زیلعی کی نصب الرایہ (۱/ ۶۲ طبع المجلس العلمی) میں مذکور ہے۔

(۱) الرز، راء کے کسرہ کے ساتھ، اس کے معنی ہیں پیٹ میں حدث کا نکلنے کے لئے حرکت کرنا، یہاں تک کہ صاحب حدث کو بیت الخلاء کی ضرورت ہو خواہ آواز کے ساتھ ہو یا بغیر آواز کے، رز کے اصل معنی اس درد کے ہیں جس کو آدمی اپنے پیٹ میں محسوس کرے "لسان العرب" مادہ: "رزز"۔

(۲) حدیث: "ذكرت أني كنت جنبا" کی روایت احمد (۱/ ۸۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کے طرق کا مدار ابن لہیعہ پر ہے اور اس میں کلام ہے، اھ۔ ایسا ہی المجمع (۲/ ۶۸ طبع القدسی) میں ہے۔

ختم ہوجائے (۱)۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر حدث سبیلین سے نکلنے کی وجہ سے ہوتو ازسر نو نماز ادا کرے بنا نہیں کرے گا، البتہ اگر غیر سبیلین سے ہوتو بنا کرسکتا ہے، کیونکہ سبیلین کی نجاست زیادہ غلیظ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی ہے کہ حدیث غیر سبیلین سے نکلنے والے کے بارے میں آئی ہے، لہذا جو غیر سبیلین سے نکلنے والے کے معنی میں نہیں ہے، اس کے ساتھ شامل نہیں کیا جائے گا (۲)۔

بناء کے قائلین کے نزدیک اس کی شرطیں:

جواز بناء کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۵-الف- اس کے ارادہ کے بغیر حدث کا پیش آنا، لہذا اگر جان بوجھ کر حدث کرے تو بناء جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بناء کا جواز خلاف قیاس نص اور اجماع کی وجہ سے ثابت ہے، لہذا اس میں وہی شامل ہوگا جو منصوص یا مجمع علیہ کے معنی میں ہو، اور عمداً حدث اس حدث کی طرح نہیں ہے جو ازخود پیش آجائے، کیوں کہ اس میں انسان مبتلا ہوجاتا ہے، اگر اس کو بناء سے مانع قرار دیا جائے تو حرج کا سبب بن جائے گا، جبکہ حدث عمد کی صورت میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ انسان کو جمعہ اور عیدین میں حصول فضیلت کی غرض سے بناء کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا اس فضیلت کو چھوٹنے سے بچانے کی خاطر بناء کے جواز کی سہولت شریعت نے اس کو دی ہے، اور چونکہ غیر اختیاری طور پر بلا قصد وارادہ اس کو حدث لاحق ہوگیا ہے، اس لئے وہ سہولت کا مستحق بھی ہے، عمداً حدث کرنا اس کے برعکس ہے، اس لئے کہ نماز میں جان بوجھ کر حدث کرنے والا ایک طرح کا مجرم ہے، لہذا وہ سہولت کا بھی مستحق نہیں ہوسکتا۔

ب- حدث کے بعد نماز کے منافی کوئی عمل نہ کرے، اگر اس نے حدث نہ کیا ہو، البتہ ضروری کام کرسکتا ہے، اس لئے اس پر کم سے کم افعال کرنا اور حتی المقدور قریب جگہ وضو کے لئے جانا ضروری ہے، اور پانی وغیرہ حاصل کرنے کے سلسلہ میں غیر ضروری باتوں سے پرہیز کرے، اور اگر حدث کے بعد وہ بلا ضرورت گفتگو کرلے یا ہنس دے یا جان بوجھ کر دوسرا حدث کردے، یا کھا پی لے تو بناء نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ دراصل یہ تمام افعال نماز کے منافی ہیں، لہذا ضرورت کی وجہ سے منافی ساقط نہیں ہوسکتا (۱)۔

وضو کے بعد مقام نماز کی طرف واپسی:

۶-اگر نمازی تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو چلا جائے اور وضو کرے، اب اس کو اختیار ہے چاہے تو وضو کی جگہ ہی اپنی نماز پوری کرلے، یا اگر چاہے تو جس جگہ نماز پڑھنا شروع کیا تھا وہاں آکر نماز ادا کرے، اس لئے کہ وہ جہاں ہے اگر وہیں نماز ادا کرے گا تو اس کی نماز کثرت حرکت سے محفوظ رہے گی، البتہ ایک ہی نماز کو دو جگہ پڑھنا لازم آئے گا، اور اگر اپنے مقام نماز کی طرف لوٹ آئے گا تو پوری نماز ایک ہی جگہ ادا ہوگی، البتہ اس صورت میں زیادہ چلنا پڑے گا، لہذا دونوں صورتیں برابر ہوں گی، اس لئے اس کو اختیار ہے۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ جہاں وضو کیا ہے وہیں نماز ادا کرے گا اس کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے۔ اور اگر مقتدی ہو تو جائے اور وضو کرے اور اس کا امام نماز سے اگر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی واپسی ضروری ہوگی، کیونکہ ابھی وہ مقتدی کے حکم میں ہے، اور اگر واپس نہ آئے اور اپنی باقی نماز اسی جگہ ادا کرلے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، کیونکہ اگر وہ امام کی اقتداء میں نماز ادا کرے گا تو

(۱) المغنی ۲/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۱، مواہب الجلیل ۱/ ۴۹۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۰۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، المبسوط ۱/ ۱۶۹۔

شرط اقتداء یعنی اتحاد مکانی کے نہ ہونے کی بنا پر نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اگر اپنی جگہ پر منفرد کی حیثیت سے نماز ادا کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اقتداء کے واجب ہونے کی حالت میں تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیونکہ دونوں نمازوں میں فرق ہوتا ہے، اور حالت اقتداء والی نماز جو اس کے لئے ضروری تھی چھوڑ دی، اور بعد میں جو نماز تنہا ادا کی تو ابتداء تحریمہ نہیں پایا گیا، حالانکہ وہ نماز کا ایک حصہ ہے، اس لئے کہ جس نماز میں تھا اس سے اس نماز کی طرف منتقل ہوگیا، لہذا نماز باطل ہوجائے گی۔ اور اگر وہ امام ہو تو اپنا خلیفہ بنادے گا پھر وضو کرے گا اور اپنی نماز پر بنا کرے گا[1]۔

مذکورہ بالا تمام صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ حدث اتفاقاً ہو (یعنی غیر ضروری حدث ہو)، البتہ اگر حدث دائمی مثلاً سلس البول وغیرہ ہو تو پھر ضرر رساں نہیں ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''حدث'' اور ''عذر''۔

۷- حدث کے علاوہ نماز کو توڑنے والے اسباب میں سے کوئی دوران نماز پیش آجائے تو قطعی طور پر نماز کو باطل کردے گا، اگر اس کے اختیار سے ایسا ہو، یا اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے بے اختیار پیش آجائے، مثلاً کوئی شخص خف پر مسح کرے اور دوران نماز مدت مسح ختم ہوجائے، یا حدث کو روک رہا ہو اور اس کو معلوم بھی ہو کہ اخیر نماز تک اس کو روک نہیں سکتا، پھر بھی نماز شروع کردے۔ البتہ اگر کوئی ناقض نماز بغیر کوتاہی یا بغیر اختیار کے پیش آجائے مثلاً ستر کھل جائے اور فوراً اس کو ڈھک لے، یا کوئی خشک نجاست اس پر گر جائے اور وہ اس کو فوراً جھاڑ دے یا جس کپڑے پر نجاست گر جائے اس کو فوراً الگ کردے تو ان تمام صورتوں میں اس کی نماز درست ہوجائے گی[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''نجاسۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۴۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴۔

سبي

تعریف:

۱- **سبي و سباء** کا لغوی معنی: قید کرنا ہے، جب دشمن کو قید کرے تو کہا جاتا ہے: ''**سبی العدو وغیرہ سبیا وسباء**''، اسم فاعل فعیل کے وزن پر مذکر کے لئے ''**سبی**'' اور مؤنث کے لئے ''**سبی**'' اور ''**سبیۃ و مسبیۃ**''، اور خواتین کے لئے جمع سبایا، اور بچے کے لئے ''**سبی و مسبی**'' آتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: فقہاء اکثر ''سبی'' کو عورتوں اور بچوں کے لئے، اور ''أسر'' کو مردوں کے لئے خاص کرتے ہیں، چنانچہ ''الأحکام السلطانیہ'' میں ہے: غنیمت میں چند اقسام داخل ہوتی ہیں: أسری، سبی، اراضی اور اموال ''أسری'' کفار میں سے جنگجو مرد ہیں جبکہ مسلمان ان کو زندہ پکڑنے میں کامیاب ہوجائیں، اور ''سبی'' عورتیں اور بچے ہیں[2] اور ''**مغنی المحتاج**'' میں ہے: ''**سبی**'' سے عورتیں اور بچے مراد ہوتے ہیں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رہینہ:

۲- **الرھینہ** ''رھائن'' کا واحد ہے، اور یہ ہر وہ چیز ہے جو کسی دوسری

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۱، ۱۳۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۴۱، ۱۴۳، البدائع ۷/ ۱۱۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۷۔

چیز کے بدلے میں روک لی جائے، سبی اور رہینہ دونوں روکے جاتے ہیں لیکن ''سبی'' کے لئے انسان ہونا ضروری ہے اور وہ خود محبوس ہوتا ہے جبکہ رہینہ دوسرے کے لئے التزام کی وجہ سے ادائیگی کے لئے ہوتا ہے، (دیکھئے: اصطلاح ''أسری'' فقرہ ۳)۔

ب-حبس:

۳-حبس تخلیہ کی ضد ہے، اور محبوس اس شخص کو کہتے ہیں جس کو آزادانہ طور پر کہیں جانے سے روک دیا جائے، اس لئے حبس ''سبی'' سے عام ہے، (دیکھئے: اصطلاح ''أسری'' فقرہ ۴)۔

شرعی حکم:

۴- قید کرنا مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی ہے: **''فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتّٰى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ''**[1] (سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہوجائے تو (ان کی) گردنیں مارچلو یہاں تک کہ جب ان کی خون ریزی کرچکو تو خوب مضبوط باندھ لو)، اور خود نبی کریم ﷺ نے بھی قید کیا ہے اور قیدیوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا ہے، مثلاً بنی مصطلق اور ہوازن کے قیدی[2]۔

آپ کے بعد صحابہ کرام نے بھی قید کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی کیا جبکہ آپ نے بنی حنیفہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا، اس طرح حضرت علیؓ نے بھی بنی ناجیہ کو قید کیا[1]۔

قید کرنے کا رواج اسلام سے قبل بھی موجود تھا، البتہ اسلام نے اس کو چند شرطوں کے ساتھ مقید کردیا، اور جنگی حالت وغیرہ کے ساتھ خاص کردیا جس کا ذکر عنقریب اس کے اسباب کے بیان میں آرہا ہے۔

قید کرنے کے اسباب:

اول- جنگ:

۵- قتال فی سبیل اللہ دین حق کی سربلندی اور دشمنوں کی شان وشوکت کو توڑنے کے لئے مشروع ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جو شخص جنگ میں حصہ نہ لے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے عورتوں اور بچوں اور ان جیسے دیگر بے بس لوگوں سے چھیڑ خوانی کرنے کو منع کیا گیا ہے، جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے ہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے[2]، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **''لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا امرأة''**[3] (شیخ فانی، کسی بچہ یا کسی عورت کو قتل نہ کرو)۔

البتہ ان عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کا جواز اس سے مستثنی ہے جو جنگ میں حصہ لیتے ہیں اور جو قتال پر اکساتے ہیں، اس کی تفصیل (''جہاد''، فقرہ/ ۲۹) میں دیکھی جائے۔

اور مسلمان جب مال غنیمت حاصل کریں گے تو اس میں جو عورتیں

---

(۱) سورۂ محمد/ ۴۔

(۲) حدیث: **''سبی النبي ﷺ بني المصطلق وهوازن بني المصطلق''** کے قید کرنے کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۱۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور ہوازن کے قید کرنے کی روایت کرنا بخاری (الفتح ۸/ ۳۲، ۳۳ طبع السلفیہ) نے مروان اور مسور بن مخرمہ سے کی ہے۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۶، المغنی ۸/ ۱۳۸، الخراج لأبی یوسف/ ۶۷۔

(۲) حدیث: ''نهى عن قتل النساء و الصبيان'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: **''لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا امرأة''** کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن لغیرہ ہے۔

یا بچے ہوں گے ان کو قیدی شمار کیا جائے گا[1]۔

دوم-کسی کے حکم کی شرط پر اترنا:

۶ - اگر مسلمان دشمن کے کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیں، اور قلعہ والے کسی شخص کے فیصلہ پر اترنے کی درخواست کریں اور وہ لوگ اپنے بارے میں کسی مسلمان کے فیصلہ پر راضی ہوجائیں، تو اس کو اختیار ہے کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنانے کا حکم دے[2]۔

حدیث میں آیا ہے کہ جب حضور علیہ السلام پچیس دنوں تک بنوقریظہ کا محاصرہ کئے رہے تو وہ لوگ حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلہ پر راضی ہوکر اترے، تو حضرت سعد نے یہ فیصلہ سنایا کہ ان کے مردوں کو قتل کردیا جائے، ان کے اموال تقسیم کردیئے جائیں اور ان کی عورتیں اور بچے قیدی بنالئے جائیں، تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**لقد حکمت بما حکم الملک**"[3] (تم نے اللہ تعالیٰ کے فیصلہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے)۔

اس کی تفصیل "جہاد" فقرہ/ ۲۴ میں دیکھی جائے۔

سوم-ارتداد:

۷ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ مرتد عورت سے اگر توبہ کرنے کو کہا جائے اور وہ توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت عن الإسلام، فبلغ أمرها النبي ﷺ فأمر أن تستتاب فإن تابت و إلا قتلت**"[1] (ام رومان نامی ایک عورت اسلام سے پھر گئی، جب اس کی خبر حضور علیہ السلام کو پہنچی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس سے توبہ کرنے کو کہا جائے اور اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردی جائے)، اور چونکہ وہ عورت ایک مکلّف ذات ہے جس نے دین حق کو باطل سے بدل دیا ہے، لہذا مرد کی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

۸ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ توبہ کرلے (البتہ ایک روایت امام ابوحنیفہ سے اس کے علاوہ بھی ہے) جس کی تفصیل آرہی ہے۔

اور حضرت علی بن ابی طالب، حسن، قتادہ اور عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ عورت اگر مرتد ہوجائے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا، قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بنی حنیفہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا، اور انہی میں سے ایک خاتون حضرت علی کو بھی عنایت فرمایا جن سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا، اور "النوادر" میں حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ اس کو باندی بنایا جائے گا خواہ وہ دارالاسلام ہی میں کیوں نہ ہو، ایک قول ہے: اگر شوہر والی خاتون کے بارے میں اس روایت کے مطابق فتوی دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے تاکہ ارتداد کے ذریعہ علاحدگی تک اس کی رسائی کو روکا جاسکے۔

اور حنفیہ کے نزدیک (امام ابوحنیفہ کی روایت کے علاوہ) عورت کو اس وقت تک قید نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مرتدہ ہونے کے بعد وہ دارالحرب نہ چلی جائے، ہاں جب دارالحرب چلی جائے تو پھر اس کو

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۱، ۱۱۹، الدسوقی ۲/ ۱۷۶، ۱۸۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۰، ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۷۲۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۸، الدسوقی ۲/ ۱۸۵، المغنی ۸/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

(۳) حدیث: "لقد حکمت بما حکم الملک" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۱۱، ۱۱/ ۴۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۱۸، ۱۱۹ طبع دارالمحاسن) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۴/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

قید کرنا جائز ہوگا[۱]۔

۹- جہاں تک مرتد کی اولاد کا تعلق ہے تو جو بچے والدین کے ارتداد کے بعد پیدا ہوں ان کو کافر ہی سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کی پیدائش کافر والدین میں ہوئی ہے، لہذا اس وقت اس کو قید میں رکھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ مرتد نہیں ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، خرقی اور ابوبکر کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ ان بچوں کو غلام بنانا جائز نہ ہو، کیونکہ ان کے آباء کو غلام بنانا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ان کو جزیہ دینے پر برقرار نہیں رکھا جائے گا تو غلام بنا کر بھی برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو بچہ دار الحرب میں پیدا ہوا ہو یا ان کے والدین دار الحرب منتقل ہوگئے ہوں اور وہ بچہ ان کے ساتھ ہو تو قید کیا جائے گا، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر مرتد کو قتل کر دیا جائے گا تو اس کا بچہ مسلمان باقی رہے گا خواہ ارتداد سے قبل پیدا ہو یا اس کے بعد[۲]۔

۱۰- اگر کسی علاقے کے باشندے مرتد ہوجائیں اور اس میں ان کے احکام وہاں جاری ہوجائیں تو وہ علاقہ دار الحرب ہوجائے گا، لہذا جب مسلمان ان پر غالب ہوں گے تو ان کی عورتوں اور بچوں کو جو ارتداد کے بعد پیدا ہوئے ہوں قیدی بنانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مرتدین عرب میں سے قبیلہ بنو حنیفہ وغیرہ کے بچوں کو قید کیا، اسی طرح حضرت علیؓ نے بھی حضرت ابوبکر کی موافقت میں بنو ناجیہ کے لوگوں کو قیدی بنایا، یہ مسلک حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے اصبغ کا ہے، البتہ شافعیہ اور (اصبغ کے علاوہ) مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا[۱]۔

چہارم- نقض عہد:

۱۱- اہل ذمہ عہد و پیمان کی وجہ سے محفوظ ہوجاتے ہیں، لیکن جب وہ اس عہد و پیمان کو توڑ دیں تو امام ان سے جنگ کرے گا اور ان کے مردوں کو قیدی بنالے گا، البتہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نقض عہد سے ان کا امان باطل نہیں ہوتا ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، شافعیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا بھی اصح قول یہی ہے۔

اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ سب کی طرف سے نقض عہد سمجھا جائے گا اور عورتوں اور بچوں کو قید کیا جائے گا، مالکیہ کہتے ہیں: مرتدین عرب کے بارے میں اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا طریقہ حضرت ابوبکرؓ کے طریقہ سے الگ رہا ہے، حضرت ابوبکرؓ نے ان کے ساتھ ناقضین عہد و پیمان کا سلوک کرتے ہوئے ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرلیا اور ان کے مالوں کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمادیا، پھر ان کے بعد جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس فیصلہ کو توڑ دیا اور ان کے ساتھ مرتدین کا معاملہ کیا، غلامی سے نکال کر ان کے رشتہ داروں کے پاس بھیج دیا اور جزیہ عائد فرمایا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نقض عہد کے بعد جو بچے پیدا ہوں ان کو غلام

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۴، البدائع ۷/ ۱۳۹، ۱۴۰، الدسوقی ۴/ ۳۰۴، القوانین الفقہیہ ر ۳۵۶، المہذب ۲/ ۲۲۳، ۲۲۵، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۰۶، البدائع ۷/ ۱۳۹، ۱۴۰، الخرشی ۸/ ۶۶، المغنی ۸/ ۱۳۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۵۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۹، الخراج لأبی یوسف ر ۶۷، الدسوقی ۲/ ۲۰۵، المواق ۳/ ۳۸۶، المغنی ۸/ ۱۳۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۵۶، ۵۷۔

بنایا جائے گا اور قید کیا جائے گا[۱]۔

اس کی تفصیل "اہل الذمہ" میں دیکھی جائے۔

قیدیوں کے ساتھ معاملہ:

۱۲ - قیدی (عورتوں اور بچوں) کو مال غنیمت میں شمار کیا جائے گا، اصل غنیمت کے قیدیوں میں یہ ہے کہ امام وقت کو اختیار ہے کہ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرے جو مسلمانوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو، یا تو قتل کرے یا بطور احسان چھوڑ دے، یا فدیہ لے یا غلام بنالے، البتہ قیدی خواتین اور بچوں کا حکم جنگجو مرد قیدیوں کے بعض احکام سے الگ ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف - ان کا قتل کرنا:

۱۳ - عورتیں اور بچے اگر قید کئے جائیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ دوران جنگ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، لہذا قید کرنے کے بعد بھی انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، خود نبی پاک ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا تقتلوا امرأة ولا وليدا"**[۲] (کسی عورت یا بچہ کو قتل مت کرو) اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی غزوہ میں ایک خاتون کو مقتول پایا تو آپ نے اس کو پسند نہیں فرمایا، اور یہ فرمایا: **"هاه ما أراها قاتلت فلم قتلت؟ ونهى عن قتل النساء والصبيان"**[۳] (میں سمجھتا ہوں کہ اس نے جنگ میں حصہ نہیں لیا ہوگا، تو اس کو قتل کیوں کیا گیا؟ اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمادیا)، نیز اس لئے کہ یہ لوگ جنگ کے لائق نہیں

(۱) ابن عابدین ۳/۲۷۷، المواق بہامش الحطاب ۳/۳۸۶، مغنی المحتاج ۴/۲۵۹، کشاف القناع ۳/۴۴، منح الجلیل ۱/۷۶۵۔

(۲) حدیث: "لا تقتلوا امرأة ولا وليدا" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن قتل النساء و الصبيان" کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی ہے۔

ہیں، لہذا انہیں قتل بھی نہیں کیا جائے گا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ حکم تمام قیدیوں کے لئے عام ہے اور اگر "قیدی" اہل کتاب ہوں تو شافعیہ کے نزدیک بھی یہی مسلک ہے، البتہ بت پرستوں کے بارے میں ان کے نزدیک اختلاف ہے[۱]۔

۱۴ - عورتوں اور بچوں کو قتل نہ کرنے کے حکم میں یہ شرط ہے کہ انہوں نے جنگ میں شرکت نہ کی ہو، لیکن اگر انہوں نے جنگ میں شرکت کی ہو اور ہتھیار سے لیس ہو کر انہوں نے باضابطہ قتال کیا ہو تو قید کرنے کے بعد ان کو قتل کرنا درست ہوگا، اور مروی ہے: **"قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألقت رحى على خلاد بن سويد"**[۲] (خود رسول اللہ ﷺ نے یوم قریظہ کے موقع پر ایک خاتون کو قتل کیا جس نے حضرت خلاد بن سوید پر چکی ڈال دی تھی) اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: **"مر النبي ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق فقال: من قتل هذه؟ قال رجل: أنا يارسول الله، قال: ولم؟ قال: نازعتني سيفي، قال: فسكت"**[۳] (آپ ﷺ کا گذر غزوۂ خندق کے موقع پر ایک مقتولہ عورت کے پاس سے ہوا تو آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کو کس نے قتل کیا ہے، ایک شخص نے جواب دیا، اے اللہ کے رسول میں نے، تو آپ نے پوچھا ایسا کیوں کیا؟ تو صحابی رسول نے کہا کہ اس نے مجھ سے میری

(۱) الأحکام السلطانیہ ۱۳۴، أسنی المطالب ۴/۱۹۳۔

(۲) حدیث: "قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألقت رحى على خلاد بن سويد" کی روایت ابن اسحاق نے اپنی "سیرت" میں کی ہے جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳/۲۵۲ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "مر النبی ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق" کی روایت احمد (۱/۲۵۶ طبع المیمنیہ) اور طبرانی نے الکبیر (۱۱/۳۸۸ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے اور الفاظ طبرانی کے ہیں، اور ہیثمی نے المجمع (۵/۳۱۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ان دونوں کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ ہے جو مدلس ہے۔

تلوار چھیننے کی کوشش کی، راوی کہتے ہیں کہ پھر آپ ﷺ خاموش ہوگئے)۔

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بچہ اگر چہ جنگ میں شرکت کرے پھر بھی اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ لائق سزا نہیں ہے، ہاں اگر وہ بادشاہ ہوتو اس کو قتل کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ بادشاہ کے قتل سے دشمنوں کی شان وشوکت خاک میں مل جاتی ہے، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر عورت ملکہ ہوتو جنگ میں عدم شرکت کے باوجود اس کو قتل کرنا جائز ہوگا[1]۔

ب-فدیہ لے کر چھوڑ دینا:

۱۵ - حنفیہ کی کتاب ''الدر المختار'' میں ہے کہ بلاضرورت عورتوں اور بچوں کو فدیہ لے کر نہیں چھوڑا جائے گا، کیونکہ بچے بالغ ہوں گے اور جنگ کریں گے اور عورتیں بچے جنیں گی جس سے کفار کی نسل بڑھے گی، لیکن ابن عابدین نے کہا ہے: 'غالباً یہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ فدیہ میں مال لیا جائے، ورنہ اگر مسلمان قیدی کے بدلے کفار کے قیدیوں کو چھوڑا جائے تو اس کو حنفیہ بھی جائز قرار دیتے ہیں، باوجودیکہ جب وہ قیدی اپنے ملک جائیں گے تو ان کی نسل بڑھے گی[2]۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ اگر مشرکین کے بچے قید کئے جائیں اوران کے ساتھ ان کے ماں باپ بھی ہوں تو فدیہ لے کر چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اگر صرف بچہ قید کیا جائے، یا دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام آجائے تو اب فدیہ لے کر چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، یہی حکم ہے اگر دارالحرب میں مال غنیمت کو تقسیم کردیا جائے اور وہ بچہ کسی مسلمان کے حصہ میں آجائے یا غنیمت کے مال فروخت کردیئے جائیں، اس لئے کہ تقسیم خریداری کی وجہ سے جس کی ملکیت اس بچہ پر ثابت ہوگی اس کے تابع مان کر بچہ کو بھی مسلمان سمجھا جائے گا۔

فدیہ لے کر چھوڑنے میں مجاہدین کا راضی ہونا بھی شرط ہے اگر وہ اس کو پسند نہ کریں تو امیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دے[1]۔

۱۶ - مالکیہ فدیہ لے کر چھوڑنے کو مطلق جائز قرار دیتے ہیں، خواہ فدیہ مال ہو یا قیدی۔ اگر فدیہ مال ہوتو امام کفار سے وہ رقم لے کر مال غنیمت میں شامل کردے گا۔ اور اگر قیدی کی واپسی کی صورت میں ہوتو جتنے مال میں قیدی آزاد کرائے جاتے ہیں اس مقدار کا اندازہ لگا کر خمس مال میں وضع کردے گا[2]۔

۱۷ - ''مغنی المحتاج'' میں مذکورہ تفصیل کے مطابق شافعیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ قیدیوں کے بارے میں امام کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، بلکہ محض قید کر کے ان کو غلام بنانا متعین ہے اور اب فدیہ لینا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن ''الأحکام السلطانیہ'' میں ماوردی لکھتے ہیں کہ اگر مال کے بدلہ میں قیدی کو چھوڑ دیا جائے تو جائز ہے، کیونکہ یہ چھوڑنا بیع ہے، اور ان کے فدیہ کا مال ان کی جگہ پر غنیمت میں شمار ہوگا، اور مال غنیمت پانے والوں کی رضامندی بھی ضروری نہیں ہوگی، اور اگر امام کفار قیدیوں کو ان مسلمان قیدیوں کے بدلہ میں دے جو ان کی قوم کے قبضہ میں ہیں تو جس مقدار پر صلح ہوئی ہے اس میں غانمین کا جتنا حصہ

(۱) البدائع ۷/۱۰۱، ۱۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۵۵، ۲۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۲، ۲۵۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۳۴، أسنی المطالب ۴/۱۹۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۳۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۰۶، ۲۰۷۔

(۲) الدسوقی ۲/۱۸۴۔

ہوگا ان کو اس کا معاوضہ دے گا(۱)۔

۱۸- حنابلہ کے یہاں بھی اصل یہی ہے کہ عورتیں اور بچے محض قید کر لینے سے ہی غلام بن جائیں گے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: عورتیں اور بچے صرف قید کر لینے سے ہی غلام بن جائیں گے، آگے مزید فرماتے ہیں: امام احمد نے مال لے کر عورتوں کو چھوڑنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اگر وہ مسلمان کے پاس رہیں گی تو ان کے اوپر اسلام پیش کیا جائے گا، البتہ مشرک قیدی عورتوں کے بدلہ مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کی اجازت دی ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**فادی بالمرأة التی أخذھا من سلمة بن الأکوع**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک قیدی عورت کو حضرت سلمہ بن الأکوع کے بدلہ میں چھوڑا تھا) اور اس لئے بھی کہ ایسی صورت میں ایک ایسے مسلمان کو چھڑایا جا رہا ہے جس کا اسلام ثابت ہے، لہذا جس کے اسلام لانے کی امید کی جارہی ہے اس کے چھوٹ جانے کو برداشت کرلیا جائے گا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مال حاصل کرنے کی خاطر بھی اس کے چھوٹنے کو برداشت کرلیا جائے، جہاں تک قیدی بچوں کا تعلق ہے تو امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: فدیہ لے کر ان کو نہیں چھوڑا جائے گا، کیونکہ بچہ قید کرنے والے کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہو جاتا ہے، لہذا اس کو مشرکین کے حوالہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر بچہ ایسا ہو کہ اس پر مسلمان ہونے کا حکم نہ لگایا جائے مثلاً اپنے والدین کے ہمراہ قید کیا جائے تو مال لے کر اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا، البتہ کیا کسی مسلمان کے بدلہ اس بچہ کو چھوڑنا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو اس میں دونوں احتمال ہیں۔ "الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی" میں ہے: فدیہ لینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ قیدیوں میں مسلمانوں کا حق ثابت ہو چکا ہے، لہذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہیں ہوگا، اور چونکہ ہمارے نزدیک اصل یہی ہے کہ ذمی قیدیوں کی بیع جائز نہیں ہوتی، لہذا فدیہ کا بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی ایک معاوضہ ہے۔

اور اگر امام مسلمان قیدیوں کے بدلے ان مشرک قیدیوں کو چھوڑ دے تو سرکاری مفادات کی مد میں غانمین کو حصہ دیا جائے گا(۱)۔

ج- احسان کرنا:

۱۹- قیدی عورتوں اور بچوں پر احسان کرنے کا حکم کیا ہے؟ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کی اکثر کتابوں میں بھی عام طور پر یہی مذکور ہے۔ مالکیہ کی کتاب "خلیل" کی شرح الدسوقی وغیرہ میں ہے کہ قیدی عورتوں اور بچوں کے بارے میں امام کو صرف غلام بنانے یا فدیہ لے کر چھوڑنے کا حق حاصل ہے، لیکن ابن جزی فرماتے ہیں: جہاں تک عورتوں اور بچوں کا تعلق ہے تو امام کو ان کے بارے میں اختیار ہے کہ چاہیں تو بطور احسان چھوڑ دیں یا فدیہ لیں یا غلام بنالیں، "کفایۃ الطالب الربانی" کے حاشیہ "العدوی" میں بھی اسی طرح مذکور ہے(۲)۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ کفار کی عورتیں اور بچے جب قید کر کے لائے جائیں تو ان کو غلام بنایا جائے گا، ان کو فدیہ لے کر چھوڑنا یا بطور احسان چھوڑنا جائز نہیں ہوگا(۳)، لیکن ماوردی کہتے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۳۴۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ فادى بالمرأة التي أخذها من سلمة بن الأكوع" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت سلمہ بن اکوع سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی / ۱۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۹، الدسوقی ۲/ ۱۸۴، القوانین الفقہیہ / ۱۴۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، حاشیۃ العدوی ۲/ ۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۳۔

ہیں: امام اگر ان قیدیوں پر احسان کرنا چاہے تو بغیر مجاہدین کو راضی کئے جائز نہیں ہوگا، اور راضی کی صورت یا تو یہ ہو کہ وہ مجاہدین اپنا حق معاف کردیں یا امام ان قیدیوں کے بدلے مجاہدین کو مال دیں، لہذا اگر ان پر احسان کرنا مصلحت عامہ کے پیش نظر ہو تو مفاد عامہ کی مد میں سے ان کو حصہ دینا جائز ہوگا، اور اگر کسی ذاتی مصلحت کی بنا پر ایسا کیا جارہا ہو تو امام اپنے ذاتی مال سے ان کو معاوضہ دے گا، پھر بھی کوئی مجاہد اگر اس پر راضی نہ ہو تو جبراً اس کو اس کے حق سے دستبردار نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ راضی ہوجائے، لیکن اگر یہ قیدی مرد ہوں تو اس کا حکم الگ ہے، اس صورت میں مجاہدین کو راضی کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ مردوں کو قتل کرنا مباح اور عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا ممنوع ہے، اس لئے قیدی عورتیں اور بچے مال غنیمت ہوں گے، مجاہدین کو ان کی رضامندی سے ہی اس سے دست بردار کیا جاسکے گا[۱]، اس لئے کہ غزوۂ حنین کے موقع پر جب ہوازن کے لوگوں کو قید کیا گیا اور ان کے اموال کو بطور غنیمت بنایا گیا تو انھوں نے نبی کریم ﷺ سے مہربانی کی درخواست کی اور اس وقت ان کے وفود آپ کے پاس آئے جب آپ اموال اور قیدی عورتوں اور بچوں کو تقسیم فرما چکے تھے، اور انہوں نے حضرت حلیمہ کے دودھ کی طرف سے حرمت رضاعت کا واسطہ دے کر آپ سے یہ گذارش کی کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو واپس کردیا جائے، تو آپ نے ان کو جواب دیا: "**أما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم**" (جو قیدی ہمارے پاس اور بنی عبدالمطلب کے پاس ہیں وہ تو میں تمہیں دے سکتا ہوں)، لہذا قریش اور انصار نے ان قیدیوں کو واپس کردیا جو ان کے پاس تھے اور دوسرے لوگوں نے انکار کردیا، تب آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**أما من تمسک بحقه من هذا السبي فله بكل**

(۱) الأحکام السلطانیہ ر ۱۳۴، ۱۳۵، المہذب ۲ر ۲۳۶۔

إنسان ست فرائض،[۱] **فردو إلى الناس أبنائهم و نسائهم**"[۲] (جولوگ ان قیدیوں میں سے اپنا حق لینا چاہیں ان کو ہر آدمی کے بدلہ چھ اونٹ ملیں گے، لہذا لوگوں کو ان کے بچے اور عورتیں لوٹادو) چنانچہ سب نے واپس کردیا۔

حنابلہ کی کتابوں میں بھی ایسا ہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عورتوں اور بچوں کو بطور احسان چھوڑنا جائز نہیں ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: کافر کے بچے جب قید کرلئے جائیں تو امام کو ان پر احسان کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان میں سے جسے قید کردیا جائے وہ محض قید ہونے کی بنا پر غلام بن جائے گا دیگر کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔

لیکن ابویعلی فرماتے ہیں: امام اگر قیدی عورتوں اور بچوں پر احسان کرنا چاہے تو بغیر مجاہدین کو راضی کئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ وہ اپنے حقوق معاف کردیں یا ان کو مفاد عامہ کی مد میں سے معاوضہ دے کر مال دے دیا جائے، لیکن اگر کوئی مجاہد اپنا حق چھوڑنے سے انکار کردے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا[۳]۔

د- غلام بنانا:

۲۰ - عورتیں اور بچے اگر قید کئے جائیں تو صرف قید کی وجہ سے ہی

(۱) الفرائض جمع فریضۃ: وہ اونٹ جو زکاۃ میں لیا جائے، اس وجہ سے اس کا نام فریضۃ پڑ گیا کہ وہ رب المال پر فرض واجب ہے، پھر اس کے اندر وسعت پیدا ہوئی یہاں تک کہ زکاۃ کے علاوہ اونٹ کو بھی فریضہ کہا جانے لگا، النہایہ لابن الأثیر (۳ر ۴۳۲ طبع دار الفکر)۔

(۲) حدیث: "أما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم" کی روایت ابن اسحاق نے (السیرۃ میں کی ہے جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳ر ۶۶۷، ۶۶۹، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) المغنی ۸ر ۴۸۱، کشاف القناع ۳ر ۵۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۱۴۴۔

وہ غلام ہوجائیں گے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قیدی عورتوں اور بچوں کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ فدیہ لے کر چھوڑ دے یا غلام بنالے، اور اس کا علم یا تو قول سے ہوگا یا ان کے ساتھ غلاموں جیسا سلوک کرنے سے ہوگا یا پھر دلالت حال سے ہوگا [(۱)]۔

بیع وغیرہ کے ذریعہ قیدی عورتوں اور بچوں میں تصرف کرنا:

۲۱ - قیدی عورتیں اور بچے مال غنیمت ہیں اور امام کو ان میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا، یعنی احسان کرنا، فدیہ لینا یا غلام بنانا وغیرہ جائز ہے اس اختلاف کے مطابق جس کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاچکا ہے، تقسیم کے بعد قیدی اس شخص کی ملکیت شمار کئے جائیں گے جس کے حصہ میں آئیں، اور اس کے لئے ان میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنا جائز ہوگا۔

لیکن تقسیم سے قبل یہ حق صرف امام کو رہتا ہے، البتہ امام کی ذمہ داری ہے کہ ان میں ایسا تصرف کرے جس میں مجاہدین کا زیادہ فائدہ ہو [(۲)]۔ ''غنیمۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

قیدی ماں اور اس کے بچہ کے درمیان علاحدگی کرنا:

۲۲ - بیع یا تقسیم غنیمت وغیرہ میں قیدی ماں اور اس کے بچے کو الگ الگ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی اصل رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاتوله والدة عن ولدها" [(۱)] (ماں کو اس کے بچے کی وجہ سے غم میں مبتلا نہ کیا جائے)، ماں اور بچے کے درمیان تفریق کرنا غم میں مبتلا کرنا ہے، لہذا ممنوع ہوگا، حضرت ابوایوبؓ روایت کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "**من فرق بين الوالدة وولدها فرق الله بينه و بين أحبته يوم القيامة**" [(۲)] (جو شخص ماں اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے احباب کے درمیان جدائی کردے گا)، نیز مروی ہے: "**رأى النبي ﷺ امرأة و الهة في السبي فسأل عن شأنها فقيل قد بيع ولدها فأمر بالرد**" [(۳)] (نبی پاک ﷺ نے قیدیوں میں ایک غم سے نڈھال ایک عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے بارے میں پوچھ گچھ کی تو بتایا گیا کہ اس کے بچہ کو فروخت کردیا گیا ہے تو آپ نے بچہ کی واپسی کا حکم دیا)، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے [(۴)]، اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ کیا اس حکم میں ماں کے علاوہ دیگر ذوی الأرحام کے درمیان تفریق کرنا بھی داخل ہے یا نہیں؟ اور کیا تفریق کی یہ صورت بچہ کے چھوٹا ہونے کے ساتھ خاص ہے یا بڑی عمر کے بچہ کا بھی یہی حکم ہے؟

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع منہی عنہ''، فقرہ/۱۰۱، اور

---

(۱) البدائع ۷/۱۱۹، ابن عابدین ۳/۲۳۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۰۶، ۲۰۷، الدسوقی ۲/۱۸۴، مغنی المحتاج ۴/۲۲۸، المغنی ۸/۳۷۶، ۴۸۱۔

(۲) المغنی ۸/۴۴۵ تا ۴۴۷، الاختیار ۴/۱۲۶، منح الجلیل ۱/۷۴۵، ۷۴۹۔

---

(۱) حدیث: "لاتوله والدة عن ولدها" کی روایت بیہقی (۸/۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۵، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من فرق بين الوالدة وولدها ..." کی روایت ترمذی (۳/۵۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "رأى في السبي امرأة والهة" کو امام زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۲۴ طبع المجلس العلمی) میں اس مفہوم کی ایک حدیث ذکر کی ہے اور اس کی نسبت بیہقی کی طرف کی ہے کہ انہوں نے ''المعرفہ'' میں اس کی تخریج کی ہے۔

(۴) البدائع ۵/۲۲۸، القوانین الفقہیہ/۱۴۵، ۱۴۶، المہذب ۲/۲۴۰، المغنی ۸/۴۲۲۔

اصطلاح ''رق'' فقرہ/۳۹میں دیکھی جائے۔

قیدی پر اسلام کا حکم لگانے میں گرفتاری کا اثر:

۲۳ - کفار کے نابالغ بچے اگر قید کئے جائیں تو وہ غلام بن جائیں گے جیسا کہ گذر چکا ہے، رہا نابالغ قیدی بچہ پر اسلام کا حکم لگانا تو اس کے تین حالات ہیں:

اول: اپنے والدین سے الگ تنہا قید کیا جائے تو مسلمان سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دین تو تابع ہو کر ہی ثابت ہوتا ہے، اور اس کا اپنے والدین کا تابع ہونا ختم ہو چکا ہے، اس لئے کہ وہ ان سے جدا ہو چکا ہے، اور ان کی ملکیت سے نکل چکا ہے، اور دار الاسلام میں اس کا رہنا اپنے مسلمان مالک کے تابع ہو کر ہے، لہذا اپنے دین میں بھی وہ اس کے تابع ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور امام مالک سے اہل مدینہ کی روایت اور ظاہر مذہب کے برخلاف شافعیہ کا مسلک ہے۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ظاہر مذہب ہے کہ وہ اپنے والدین کے تابع ہو کر کفر پر باقی سمجھا جائے گا، اور مسلمان ہونے میں اپنے مالک کا تابع نہیں ہوگا، اس لئے کہ قید کرنے والے کو تو صرف ملکیت حاصل ہوئی ہے جس سے اس کا مسلم ہونا لازم نہیں آتا ہے، جس طرح خریدار کا قبضہ ہوتا ہے۔

دوم: اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک کفر میں اپنے باپ یا ماں کے تابع ہو کر کافر قرار پائے گا، اس لئے کہ وہ بچہ اپنے والدین میں سے کسی ایک سے الگ نہیں ہوا، لہذا اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نیز حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**''(۱)

(ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو مسلمان سمجھا جائے گا، امام اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ نبی پاک علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ''**كل مولود يولد على الفطرة**'' (الحدیث)، اس کا مطلب یہ ہوا کہ والدین میں سے کسی کے بھی تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ کوئی حکم جب دو چیزوں پر معلق ہو تو ان میں سے کسی ایک کے پائے جانے پر وہ حکم ثابت نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ تنہا گرفتار ہونے کی صورت میں قید کرنے والے کے تابع ہوتا ہے، لہذا اپنے والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی قید کرنے والے کے تابع قرار دیا جائے گا، اس کو اس صورت پر قیاس کیا گیا ہے جبکہ والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے۔

سوم: اپنے والدین کے ساتھ قید کیا جائے، اس صورت میں وہ بچہ اپنے والدین کے مذہب پر ہی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: ''**فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**''، اور والدین اس کے ساتھ ہیں اور قید کرنے والے کی ملکیت والدین کے تابع ہونے سے مانع نہیں ہوگی جیسا کہ اگر کافر غلام اور باندی سے اس کی ملکیت میں کوئی بچہ پیدا ہوتا۔

اور اگر والدین میں سے کوئی اسلام قبول کر لے تو اس کے تابع مان کر بچہ بھی مسلم قرار پائے گا، کیونکہ اسلام برتر ہے، اس لئے ان میں سے مسلمان کے ساتھ اس کو شامل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وہ بچہ اپنے باپ کے دین پر ہوگا، اس کی ماں یا دادا کے اسلام کا اعتبار نہیں ہوگا(۱)۔

---

(۱) حدیث: ''كل مولود يولد على الفطرة'' کی روایت بخاری (الفتح ۲۴۶/۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱۰۴/۷، الکافی لابن عبد البر ۴۶۷/۱، ۴۶۸، الدسوقی ۳۰۵/۴، المہذب ۲۴۰/۲، المغنی ۴۲۶/۸۔

اس کی تفصیل ''اسلام''، فقرہ ۲۵، ۴ر...... میں دیکھی جائے۔

نکاح میں گرفتاری کا اثر:

شادی شدہ کفار عورتوں کی گرفتاری تین حالات سے خالی نہیں ہوگی:

۲۴- اول: میاں بیوی ساتھ گرفتار کئے جائیں تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے گا، ثوری، لیث اور ابوثور کا قول بھی یہی ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا: **" أصابوا سبيا يوم أوطاس لهن أزواج فتخوفوا فأنزلت هذه الآية (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُم)** (۱) (غزوۂ اوطاس کے موقع پر بعض ایسی عورتیں ہاتھ آئیں جن کے شوہر بھی تھے، تو اس وقت صحابہ اندیشہ میں مبتلا ہوئے تب یہ آیت: **''وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ''** (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آجائیں) نازل ہوئی)، جس کے بعد سے شادی شدہ عورتوں سے نکاح حرام ہوگیا، لیکن قید ہوکر آنے والی باندیوں میں یہ حکم جاری نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ نکاح ختم ہوگیا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں: **"سبى رسول الله ﷺ أوطاس و بنى المصطلق و قسم الفئ، و أمرألا توطأ حامل حتى تضع ، ولا حائل حتى تحيض ، ولم يسأل عن ذات زوج ولا غيرها"** (۲) (رسول اللہ ﷺ نے اوطاس اور بنی المصطلق کی عورتوں کو قید کیا اور مال غنیمت کی تقسیم فرمائی اور یہ حکم دیا کہ حاملہ سے وضع حمل تک اور غیر حاملہ سے حیض آنے تک وطی نہ کی جائے، اور شادی شدہ غیر شادی شدہ کے بارے میں کچھ نہیں پوچھا)، شافعیہ کہتے ہیں: اگر میاں بیوی دونوں پہلے سے غلام ہوں پھر قید ہوکر آئے ہوں تو اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح فسخ نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ قید ہونے کی وجہ سے نئی غلامی نہیں آئی ہے، بلکہ صرف ملکیت منتقل ہوئی ہے، لہذا نکاح فسخ نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر ان دونوں میں بیع کے ذریعہ ملکیت منتقل ہو، ابواسحاق شیرازی فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ فسخ نکاح ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ نئی گرفتاری ہے جو غلام بنانے کا سبب ہے، اگرچہ پہلے سے وہ غلام ہو جس طرح زنا موجب حد ہے خواہ وہ زانی پہلے سے ہی حد کا مستحق کیوں نہ ہو (۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ساتھ گرفتار ہونے کی صورت میں ان دونوں کا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ حنفیہ نے کہا ہے کہ اختلاف دار نہیں پایا گیا، جبکہ جدائی کا سبب اختلاف دار ہے نہ کہ گرفتاری، اس لئے کہ اختلاف دار کی صورت میں مصالح نکاح نہ تو حقیقتاً حاصل ہوتے ہیں نہ ہی حکما، کیونکہ نکاح کے مصالح صرف اجتماع کی صورت میں ہی حاصل ہوتے ہیں، اور اجتماع کے لئے اختلاف دار مانع ہے، جہاں تک قید کا تعلق ہے تو وہ ملک رقبہ کا متقاضی ہوتا ہے اور چونکہ ملک رقبہ ابتداء نکاح کے منافی نہیں ہے تو بقاء نکاح کے بھی منافی نہیں ہوگا۔ حنابلہ نے کہا: رقیت ابتداء نکاح کے لئے مانع نہیں ہوتی ہے، لہذا ابقاء نکاح کے لئے بھی مانع نہیں ہوگی جیسا کہ آزاد کرنا ہے، اور اللہ تعالی کا قول: **''وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَامَلَكَتْ**

---

(۱) سورۂ نساء ر ۲۴۔ حدیث أبوسعید: "أصابوا سبيا يوم أوطاس" کی روایت مسلم (۲ر ۱۰۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أمر ألا توطأ حامل حتى تضع......" کی روایت ابوداؤد (۲ر ۶۱۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱ر ۱۷۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

---

(۱) الدسوقی ۲ر ۲۰۰، المہذب ۲ر ۲۴۱۔

أَيْمَانُكُمْ"[۱] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آ جائیں) او طاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں نازل ہوا، جنہیں صحابہ نے ان کے شوہروں کے بغیر حاصل کیا تھا، اور آیت کے عموم میں دارالاسلام میں شادی شدہ باندی کے ذریعہ تخصیص پیدا کی گئی ہے، لہذا اس پر قیاس کر کے محل نزاع کو بھی اس سے خاص کیا جائے گا[۲]۔

۲۵ - دوم: عورت تنہا قید کی جائے تو ایسی صورت میں نکاح فسخ ہو جائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جس کی دلیل خود آیت قرآنی ہے، اس کے علاوہ حضرت ابوسعید الخدریؓ کی سابقہ حدیث بھی اس کی دلیل ہے، فسخ نکاح کی علت اور سبب جمہور فقہاء کے نزدیک گرفتاری ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک علت اختلاف دار ہے[۳]۔

۲۶ - سوم: تنہا مرد گرفتار کیا جائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب) کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک اختلاف دار کی بناء پر، اور دیگر ائمہ کے نزدیک قید کی بنا پر۔

حنابلہ کے نزدیک (سوائے ابوالخطاب کے) نکاح فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے، نہ ہی قیاس اس کا متقاضی ہے، نیز حضور ﷺ نے غزوۂ بدر میں ستر کفار کو گرفتار کیا، ان میں سے بعض کو تو بطور احسان اور بعض کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا[۴] اور ان کے بارے میں فسخ نکاح کا حکم صادر نہیں فرمایا، اور اس لئے بھی کہ جب ہم اس صورت میں فسخ نکاح کا حکم نہیں لگاتے ہیں جبکہ دونوں ساتھ قید کئے جائیں باوجودیکہ محل حق پر غلبہ اور قدرت بھی حاصل رہتی ہے، تو عدم غلبہ کی صورت میں نکاح کے فسخ کا حکم نہ لگانا بدرجۂ اولی صحیح ہوگا[۱] دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

قیدی عورتوں سے نکاح کرنا:

۲۷ - قید شدہ عورتیں مال غنیمت شمار کی جائیں گی جب تک غنیمت کی تقسیم مکمل نہ ہو، اور جب مجاہدین میں تقسیم کردی جائیں گی تو جو عورت جس کے حصہ میں آئے گی وہ شخص اس کا مالک ہوگا اور وہ اس کی باندی ہوگی، اور اس کے ملک یمین کی وجہ سے اس سے استبراء کے بعد وطی کرنا بھی حلال ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد گرامی: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[۲] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئیں ہیں) جو قید نکاح میں ہوں بجز ان کے جو تمہاری ملک میں آ جائیں) جو اوطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ نے بیان کیا ہے[۳]۔

رہا اس سے نکاح کا جائز ہونا تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے اور اس کی شرائط میں اختلاف ہے، اس کی پوری تفصیل "رق" فقرہ ۷۴ اور اس کے بعد کے فقروں میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۱۳، البدائع ۲/ ۳۳۹، المغنی ۸/ ۴۲۷۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۱۳، البدائع ۲/ ۳۳۹، الدسوقی ۲/ ۲۰۰، المہذب ۲/ ۲۴۱، المغنی ۸/ ۴۲۷۔

(۴) حدیث: "سبى النبي ﷺ سبعين من الكفار يوم بدر" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے، جہاں تک فدیہ لے کر چھوڑنے کی بات ہے تو یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

= روایت سے منقول ہے جس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۳۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ حوالے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۲۷، ۳۳۹، المغنی ۶/ ۵۹۶، ۵۹۷، ۸/ ۴۲۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۵۴۔

سبیکہ

تعریف:

۱-''سبیکہ''،سونے کا لمبا ٹکڑا ہے،اس کی جمع ''سبائک'' ہے،اور بسا اوقات اس کا اطلاق ہر لمبے ٹکڑے پر ہوتا ہے،خواہ کسی دھات کا ہو،اور کبھی مطلق دھات کے پگھلے ہوئے ٹکڑے کو کہتے ہیں،خواہ لمبا نہ ہو، یہ لفظ ''سبکت الذهب أو الفضة سبکا'' سے ماخوذ ہے جو باب نصر سے ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ اسے پگھلا کر میل کچیل سے صاف کرلیا جائے[(۱)]۔

متعلقہ الفاظ:

تبر:

۲- لغت میں تبر کا ایک معنی سونے کا ٹکڑا ہے، جو ڈھلا ہوا نہ ہو، اور جب ڈھال کر دنانیر بنالئے جائیں تو عین کہلاتا ہے، اور تبر صرف سونے کو کہا جاتا ہے،بعض لوگ چاندی کے لئے بھی اس کو استعمال کرتے ہیں اور کبھی سونے چاندی کے علاوہ دوسرے دھات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

شافعیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تبر سونے اور چاندی کو اس وقت کہتے ہیں جبکہ ڈھالا نہ گیا ہو، یا صرف سونے کو کہتے ہیں، مالکیہ کے نزدیک ایک تعریف یہی ہے[(۲)]۔

تراب الصاغۃ (سوناروں کی مٹی):

۳- مالکیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ راکھ جو سوناروں کی دکانوں میں پائی جائے،لیکن اس میں کیا ہے یہ معلوم نہ ہو۔

دیکھئے:اصطلاح ''تراب الصاغۃ''فقرہ/۱۔

سبیکہ سے متعلق احکام:

الف-سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں زکاۃ:

۴- سونا اور چاندی جب مقدار نصاب کو پہنچ جائیں اور ان پر سال گذر جائے تو خواہ وہ ڈھلے ہوئے ہوں یا ڈھلے ہوئے نہ ہوں ان میں زکاۃ واجب ہوتی ہے[(۱)]۔تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

جہاں تک زمین سے برآمد ہونے والے سونا اور چاندی کا تعلق ہے تو ان میں بھی زکاۃ واجب ہوتی ہے،لیکن ان میں سے کتنی مقدار کا نکالنا واجب ہے؟ پانچواں حصہ یا چالیسواں حصہ اس میں اختلاف ہے[(۲)]، دیکھئے: ''رکاز''، ''معدن'' اور ''زکاۃ''۔

ب-سونے اور چاندی کے ٹکڑوں میں سود کا حرام ہونا:

۵- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے اور چاندی کی بیع چاندی سے اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے جب برابر اور دست بدست ہو، اس لئے کہ امام مالک نے نافع کے واسطے سے ابو سعید الخدری سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على

---

(۱) المصباح،المغرب مادہ:''سبک''۔

(۲) الصحاح واللسان،المصباح مادہ:''تبر''ابن عابدین ۲/ ۴۴ طبع المصریہ، جواہر

= الإکلیل ۲/۱۷۱طبع دار المعرفہ،حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۵۲،طبع الحلبی۔

(۱) فتح الباری ۳/ ۲۱۰، دیکھئے:تفسیر قرطبی وطبری، احکام القرآن للجصاص سورۂ توبہ کی آیت ۳۴-۳۵ کی تفسیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۴۶ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۷ طبع المعرفہ،شرح الزرقانی ۲/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۵، ۲۶ طبع الحلبی ،نیل الأوطار ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع سوم،المغنی ۳/ ۱۸، ۲۳ طبع الریاض۔

بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبابنا جز"[1] (سونے کی بیع سونے سے مت کرومگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم یا زیادہ نہ کرو، اور چاندی کی بیع چاندی سے مت کرومگر برابر برابر، اور بعض کو بعض سے کم یا زیادہ نہ کرو، ان میں سے کسی کو ادھار نقد کے بدلے مت فروخت کرو)۔

اس سلسلہ میں دونوں کے ڈھلے ہوئے اور بے ڈھلے ہوئے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح ''ربا'' میں ہے۔

ج-عقد شرکت میں سبیکہ کو رأس المال بنانا:

۶ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کا راجح قول) یہ ہے کہ سبائک کو شرکت کا رأس المال بنانا جائز نہیں ہے۔ بعض حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سبائک کو شرکت مفاوضہ میں راس المال بنانا جائز ہے اگر لوگوں کا اس پر تعامل ہو، اس صورت میں تعامل کو ڈھالنے کے درجہ میں رکھا جائے گا، لہذا ثمن بن جائے گا، اور پھر اس کا راس المال ہونا درست ہوگا[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شرکۃ'' میں ہے۔

جہاں تک تبر، زیورات اور سبائک کا تعلق ہے تو فقہاء مطلقا اس میں شرکت کو ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ اس پر مبنی ہوگا کہ تبر کا شمار مثلی

(۱) حديث أبي سعيد الخدريؓ: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۸۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۳۸۰ طبع السّلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۰۸، ۱۲۱۰، ۱۲۱۲ طبع الحلبی، سنن أبي داؤد ۳/ ۶۴۴، ۶۴۶، الاختیار ۲/ ۳۹، طبع المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۳۸، ۱۳۹، شرح روض الطالب ۲/ ۱۲۲ طبع الریان، المغنی ۴/ ۱۰، ۱۱ طبع الریاض۔

(۳) الاختیار ۳/ ۱۵ طبع المعرفہ، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱۶ طبع الأمیریہ، فتح القدیر ۵/ ۱۴، ۱۶ طبع الأمیریہ۔

چیزوں میں ہے یا نہیں؟ اور اس میں اختلاف ہے[1]۔

د-سبیکہ چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۷ - چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ مکلّف ہو، اور اس نے مال جھپٹ کر لے لیا ہو اس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور اس کو اس کی محفوظ جگہ سے نکالا ہو، اور وہ مال نصاب کے برابر ہو۔

اس نصاب کی مقدار میں راجح قول چوتھائی دینار کا ہے، البتہ اس سلسلہ میں ڈھلے ہوئے سونے کا اعتبار ہوگا یا بغیر ڈھلے ہوئے کا اس میں اختلاف ہے۔

ڈھلے ہوئے سونے کے اعتبار کی بنیاد پر شافعیہ کا ایک قول ہے کہ سبیکہ یا زیورات کی چوری میں جس کی قیمت چوتھائی دینار نہ ہو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اس کی تفصیل: ''سرقۃ'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۶۷ طبع المکتب الإسلامی، الإقناع ۲/ ۱۴ طبع الحلبی۔

سبیل اللہ

تعریف:

۱- "سبیل" راستہ کو کہتے ہیں، مذکر اور مؤنث دونوں استعمال ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِي" (۱) (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریق یہی ہے)۔

سبیل اللہ اصل میں اس راستہ کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی تک پہنچانے والا ہو، لہذا اطاعت خداوندی میں اور بھلائی کی راہ میں ہر کوشش سبیل اللہ میں داخل ہوگی۔

اور اصطلاح شرع میں جہاد کو کہتے ہیں (۲)۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء اور اکثر مفسرین کی رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ اصل میں اللہ تعالی تک پہنچانے والا راستہ ہے، اور اللہ سے قریب کرنے والی تمام چیزیں اس میں داخل ہیں، لیکن جب مطلق بولا جائے تو جہاد مراد ہوتا ہے، کیونکہ قرآن میں اس کا استعمال کثرت سے جہاد کے لئے ہوا ہے، مثلاً ارشاد باری ہے: "وَقَاتِلُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ" (۳) (اور اللہ کی راہ میں لڑو ان لوگوں سے جو تم سے لڑتے ہیں)۔

اور ارشاد ہے "اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِهٖ صَفًّا" (۱) (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں)۔

قرآن کریم میں "سبیل اللّٰہ" کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے چند جگہوں کے علاوہ ہر جگہ جہاد مراد لیا گیا ہے، لہذا اسے جہاد پر ہی محمول کیا جائے گا۔

اور چونکہ جہاد شہادت کا ذریعہ ہے جو اللہ تک پہنچانے والی ہے اور مصارف زکاۃ میں (مذکور) سبیل اللہ میں ان رضا کار مجاہدین کو دی جاتی ہے جن کا حصہ فوجیوں کے رجسٹر میں درج نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان مجاہدین کو دیگر فوجیوں پر فضیلت حاصل ہے، کیونکہ یہ جہاد میں جا رہے ہیں حالانکہ ان کے لئے تنخواہیں مقرر نہیں ہیں (۲)، لہذا ان کو اتنا مال دیا جائے گا جس سے سواری اور ہتھیار خرید سکیں، اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کو خرچ کریں اگرچہ وہ مالدار ہوں، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ اور ابن منذرؒ نے یہی کہا ہے، یہ حضرات ابوسعید الخدریؓ کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لاتحل الصدقة لغنى إلا لخمسة : لعامل عليها،أورجل اشتراها بماله، أو غارم ، أو غاز في سبيل الله ، أو مسكين تصدق عليه منها فأهدى منها لغني**" (۳) (زکاۃ پانچ کے سوا کسی مالدار

---

(۱) سورۂ یوسف/۱۰۸۔

(۲) مختار الصحاح، بدائع الصنائع ۲/۴۵، ۴۶، فتح القدیر ۲/۲۵۰، ابن عابدین ۲/۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/۱۵۸، القلیوبی ۳/۱۹۸، روض الطالب ۲/۳۹۸، المغنی ۶/۴۳۵، کشاف القناع ۲/۲۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۰۔

---

(۱) سورۂ صف/۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "**لا تحل الصدقة إلا لخمسه......**" کی روایت احمد (۳/۵۶، طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کا ایک حصہ حاکم (۱/۴۰۷، ۴۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے نقل کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

کے لئے جائز نہیں ہے، زکاۃ وصول کرنے والے کے لئے، یا ایسا آدمی جس نے زکاۃ کو اپنے مال سے خرید لیا ہو یا مقروض ہو، یا مجاہد فی سبیل اللہ ہو، یا کسی مسکین پر اس میں سے صدقہ کیا جائے، پھر وہ اس میں سے کچھ کسی مالدار کو ہدیہ کردے)۔

فقہاء فرماتے ہیں: چونکہ اللہ تعالی نے فقراء ومساکین کو دو مصرف قرار دیا ہے، پھر ان دونوں کے بعد چھ اصناف شمار کرایا ہے، اس لئے بقیہ قسموں میں ان دونوں صنفوں کی صفت کا پایا جانا ضروری نہیں ہوگا جس طرح ان دونوں میں دوسرے اصناف کی صفت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے[1]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: صرف اس شخص کو زکاۃ دی جائے گی جو اس کا محتاج ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث میں حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجنے کے واقعہ میں مذکور ہے: "**أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**"[2] (تم ان کو بتاؤ کہ اللہ تعالی نے ان پر زکاۃ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لے کر ان کے فقراء کو دی جائے گی)۔

چنانچہ آپ نے لوگوں کی دو قسمیں کیں: ایک قسم تو ان لوگوں کی جن سے زکاۃ وصول کی جائے گی، دوسری قسم ان کی جن کو زکاۃ دی جائے گی، لہذا اگر مال زکاۃ مالدار کو دینا جائز ہو تو تقسیم باطل ہوجائے گی، اور یہ جائز نہیں ہے[3]۔

امام محمد بن حسن فرماتے ہیں: اللہ تعالی کے ارشاد: "**فِي سَبِيلِ اللّٰهِ**" سے مراد وہ حاجی ہے جس کے وسائل ختم ہوگئے ہوں، کیونکہ مروی ہے: "**أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فأمره النبي ﷺ: أن يحمل عليه الحجاج**"[1] (ایک شخص نے اپنا اونٹ اللہ کی راہ میں دے دیا تو نبی کریم ﷺ نے ان کو یہ حکم دیا کہ حجاج کرام کو اس پر سوار کریں)، نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ اللہ کی راہ میں وقف کردیا پھر اس کی بیوی نے حج کا ارادہ کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**فهلا خرجت عليه، فإن الحج في سبيل الله**"[2] (اسی اونٹ پر سوار ہوکر حج کو کیوں نہیں چلی گئی، اس لئے کہ حج تو سبیل اللہ میں داخل ہے)، ابوطلیق سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: مجھ سے ام طلیق نے حج کی خاطر ایک اونٹ مانگا تو میں نے جواب دیا کہ اس کو میں نے اللہ کی راہ میں وقف کردیا ہے، پھر میں نے حضور ﷺ سے یہ مسئلہ دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**صدقت، لوأعطيتها كان في سبيل الله**"[3] (تم نے صحیح کہا، اگر تم وہ اونٹ ام طلیق کو دے دوگے تو فی سبیل اللہ ہی سمجھا جائے گا)۔

امام احمد اور اسحاق سے منقول ہے فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے مراد حج ہے، اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے حج اور عمرہ کرنے والے مراد ہیں۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث ابن عباس: "أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۴۶، ابن عابدین ۲/۶۰، فتح القدیر ۲/۲۰۵۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله" علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع (۲/۴۶، شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں اس سے استشہاد کیا ہے اور امام زیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۲/۳۹۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور حدیث کی کسی بھی کتاب کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے صرف اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس بحث میں اس کے بعد ہے۔

(۲) حدیث: "فهلا خرجت عليه، فإن الحج في سبيل الله" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۰۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور امام شوکانی نے اس کے اندر ایک راوی کے مجہول ہونے اور اس کی سند میں اضطراب کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ نیل الأوطار (۴/۱۹۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حدیث: "أبی طليق قال: طلبت......" کی روایت بزار نے (کشف الأستار ۲/۳۸، ۳۹ طبع الرسالۃ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، مجمع الزوائد (۳/۲۸۰ طبع القدسی)۔

بعض حنفیہ فرماتے ہیں: سبیل اللہ سے طالب علم مراد ہے، فخر الدین الرازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" کے ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو مجاہدین کے لئے خاص کرنا ضروری نہیں ہے، اسی وجہ سے قفال نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ وہ حضرات زکاۃ کی رقم نیکی کے تمام راستوں میں خرچ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً مردوں کی تجہیز و تکفین، قلعوں کی تعمیر اور مساجد کی تعمیر، اس لئے کہ سبیل اللہ سب کے لئے عام ہے [۱]۔

سبیل اللہ کا مصرف کیا ہے، اس کی پوری تفصیل "زکاۃ" فقرہ ر ۱۷۲ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲ر ۶۰، تفسیر الرازی۔

ستر

تعریف:

۱- ستر کا معنی لغت میں "کسی چیز کو ڈھانکنا ہے"، "ستر الشئ یستره سترا" یعنی چھپانا، اور تستر یعنی چھپنا، حدیث شریف میں ہے: "إن الله حيي ستير يحب الحياء و الستر" [۱] (اللہ تعالیٰ حیادار اور بہت زیادہ پردہ پوشی کرنے والا ہے، وہ حیاء اور پردہ پوشی کو پسند فرماتا ہے)۔ یعنی اس کی شان اور اس کا ارادہ ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لئے پردہ پوشی اور حفاظت کو پسند کرتا ہے۔

اور پاک دامن آدمی کو " رجل ستور" اور "رجل ستير" کہا جاتا ہے۔

ستر جس کے ذریعہ پردہ کیا جائے، اور "استتار" چھپنا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا كُنتُم تَسْتَتِرُوْنَ أَنْ يَّشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ" [۲] (اور تم اس بات سے اپنے کو چھپا ہی نہیں سکتے تھے کہ تمہارے خلاف تمہارے کان اور تمہاری آنکھیں اور تمہاری جلدیں گواہی دیں)، اور سترہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ تم پردہ کرو، خواہ وہ کچھ بھی ہو [۳]۔

(۱) حدیث: "إن الله حيي ستير يحب الحياء و الستر" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت یعلی بن امیہ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ فصلت (حم السجدہ) ر ۲۲۔

(۳) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی۔

ستر کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ستر سے متعلق احکام:

الف- مومن کے عیوب کی پردہ پوشی:

۲- تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی مومن کی بدکاری، گناہ یا کسی عیب کا علم کسی شخص کو ہوجائے اور وہ مومن شریف لوگوں میں سے ہو، یا ان جیسا ہو یعنی شر اور ایذاء رسانی میں معروف نہ ہو، فساد میں مشہور نہ ہو اور فساد کا داعی نہ ہو مثلاً نشہ آور اشیاء کا استعمال کرتا ہو، یا زنا کرتا ہو یا فسق و فجور میں مبتلا ہو، لیکن یہ سب ڈر سہم کر چپکے چپکے غیر اعلانیہ طریقے پر انجام دیتا ہو، تو بہتر یہ ہے کہ اس کی پردہ پوشی کرے، اور عوام و خواص، حاکم، غیر حاکم کسی سے اس کا تذکرہ نہ کرے، کیونکہ بہت سی احادیث مسلمان کی پردہ پوشی پر ابھارنے اور اس کی لغزشوں کی ٹوہ سے پرہیز کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، بعض احادیث یہاں نقل کی جاتی ہیں، نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة**" (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، ایک روایت میں ہے: "**ستره الله في الدنيا والآخرة**"[(۱)] (دنیا اور آخرت دونوں میں اللہ تعالی اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم**"[(۲)] (شریف لوگوں کی لغزشوں سے درگزر کرو)۔

ایک جگہ ارشاد ہے: "**من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة، و من كشف عورة أخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في بيته**"[(۱)] (جو شخص اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے گا اللہ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا، اور جو اپنے مسلمان بھائی کی پردہ دری کرے گا، اللہ تعالی اس کی پردہ دری کرے گا یہاں تک کہ اس کی وجہ سے اس کو اپنے گھر میں رسوا کردے گا)۔

نیز اس لئے کہ ان رازوں اور عیوب کی پردہ دری اور اس کے جرم کو بیان کرنا کبھی کبھی حرام غیبت اور بری باتوں کی اشاعت کا سبب بنتا ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کوشش کرو کہ گناہ گاروں کی پردہ پوشی کرو، کیونکہ ان کے جرائم کا ظاہر ہونا مسلمانوں کے لئے عیب کی بات ہے، اور عیوب پر پردہ ڈالنا سب سے بہتر امر ہے، فضیل بن عیاض فرماتے ہیں کہ مومن پردہ پوشی اور نصیحت کرتا ہے اور فاسق پردہ دری کرتا ہے اور عار دلاتا ہے۔

البتہ جو شخص ایذاء رسانی اور فساد و بگاڑ میں مشہور ہو، اعلانیہ طور پر فسق و فجور کرتا ہو، ارتکاب جرم کی پرواہ نہیں کرتا ہو اور اس کے گناہوں کے چرچے جو لوگوں کے درمیان ہوتے ہوں اس کی پرواہ نہ کرتا ہو، تو اس کا حال لوگوں کو بتلا دینا اور سبھوں کے سامنے اس کے

---

(۱) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة" ایک روایت میں ہے "ستره الله في ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۹۶/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
اور دوسری حدیث کی روایت ترمذی (۱۹۵/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم" کی روایت ابوداؤد (۵۴۰/۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور منذری نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن عدی سے نقل کیا

= ہے کہ انہوں نے اس اسناد سے اس حدیث کو منکر کہا ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث دوسرے طرق سے منقول ہے، ان میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ مختصر السنن (۲۱۳/۶ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة" کی روایت ابن ماجہ (۸۵۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے (مصباح الزجاجہ ۷۰/۲ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

جرم کو واضح کر دینا بہتر ہے، تا کہ لوگ اس سے بچیں اور اس کے شر سے محفوظ رہ سکیں، بلکہ اگر کسی بڑے نقصان کا خطرہ نہ ہو تو حاکم وقت تک اس کی بات پہنچا دینا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اگر ایسے شخص کی پردہ پوشی کی جائے تو ایذاء رسانی، فساد و بگاڑ اور آبرو ریزی میں اس کی ہمت افزائی ہوگی، اور دوسروں کو بھی اس کے جیسے جرائم کے ارتکاب کی جرأت ہوگی، لہذا اگر اس کا فسق سنگین ہو اور لوگوں کے درمیان رسوائی سے وہ باز نہیں آیا تو ضروری ہوگا کہ اس کی پردہ پوشی نہ کی جائے اور حاکم وقت تک اس کی بات پہنچائی جائے، تا کہ وہ اس کی تادیب کر سکیں اور جرم کے مطابق شرعاً جو سزا یا حد واجب ہوتی ہو اس پر قائم کریں، لیکن یہ امر ملحوظ رہے کہ زیادہ بڑے بگاڑ کا اندیشہ نہ ہو۔

مذکورہ بالا تفصیل تو اس جرم کے چھپانے سے متعلق ہے جو ماضی میں ہو کر ختم ہو گیا۔ لیکن جہاں تک اس معصیت کا تعلق ہے جس میں مجرم کو ملوث دیکھ رہا ہو تو فوراً اس سے روکنا اور حسب قدرت اس سے باز رکھنے کی کوشش کرنا ضروری ہے، اس میں تاخیر کرنا یا خاموش رہنا جائز نہیں ہے، اگر وہ نہیں روک سکتا ہو اور کسی سنگین فساد کا خطرہ بھی نہ ہو تو حاکم وقت تک اس کے معاملہ کو پہنچانا ضروری ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه و ذلک أضعف الإيمان**"(۱) (تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے اس کو روک دے، اگر اس پر قادر نہ ہو تو اپنی زبان سے اور اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو اپنے دل میں برا جانے، یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

اسی سلسلہ میں علماء کا یہ قول ہے کہ کسی مسلمان کے ٹوہ میں لگنا یا

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده....." کی روایت مسلم (۱/۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

اس کے رازہائے سربستہ کے پیچھے پڑنا کسی کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "**و لا تجسسوا**"(۱) (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)۔

اور اس لئے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کے راز کے ٹوہ میں لگنے سے منع فرمایا ہے(۲)، البتہ حضرات علماء کرام نے رواۃ، گواہوں، صدقات و اوقاف اور یتیموں کے نگراں وغیرہ کے جرح و تعدیل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، لہذا ضرورت کے وقت ان کی جرح کرنا واجب اور ضروری ہے، اور اگر ان میں کوئی ایسی چیز دیکھے جو ان کی اہلیت و صلاحیت کے لئے نقصان دہ ہو تو ان کی پردہ پوشی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ حرام غیبت میں بھی نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو خیر خواہی ہے جو باتفاق علماء ضروری اور واجب ہے۔

اسی طرح علماء کا اس مسئلہ پر بھی اتفاق ہے کہ کسی ایسے شخص کے جرم کو جس کا چھپانا مستحب تھا حاکم وقت تک پہنچا دیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہوگا، البتہ پردہ پوشی زیادہ بہتر ہے(۳)۔

مومن کا اپنی پردہ پوشی کرنا:

۳- اگر کسی مسلمان سے کوئی گناہ اور لغزش ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ اپنی پردہ پوشی کرے اور خود اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے اور اپنا معاملہ حاکم کے پاس نہ لے جائے، اور کسی کو اس لغزش سے مطلع نہ کرے خواہ کوئی بھی ہو، اس لئے کہ ایسا کرنا برائی کی اشاعت ہے جس کے کرنے والے کے بارے میں اللہ کی وعید آئی ہے، ارشاد باری ہے:

(۱) سورۂ حجرات/۱۲۔
(۲) حدیث: "النهي عن التجسس" کی روایت مسلم (۴/۱۹۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۳، الآداب الشرعیہ ۱/۲۶۳، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۲/۱۵، روضۃ الطالبین ۸/۳۲۸، القوانین الفقہیہ ص ۴۳۳۔

"إنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِيْ الَّذِيْنَ امَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ"[1] (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں (بھی) اور آخرت میں بھی)، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے سے اللہ کی پردہ پوشی کی بے حرمتی اور جرم کا اعلان لازم آتا ہے[2]۔ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها فمن ألم فليستتر بستر اللّٰه و ليتب إلى اللّٰه، فإن من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب اللّٰه"[3] (اس برائی سے بچو جس سے اللہ نے منع کیا ہے، البتہ جو شخص اس میں مبتلا ہوجائے تو چاہئے کہ اللہ کی پردہ پوشی سے اپنی پردہ پوشی کرے اور اللہ تعالی سے توبہ کرے، اس لئے کہ جو شخص ہمارے سامنے اپنا جرم ظاہر کرے گا تو ہم اس پر اللہ کے احکام جاری کریں گے)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين، و إن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح و قد ستره اللّٰه فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا و كذا، وقد بات يستره ربه و يصبح يكشف ستر اللّٰه عليه"[4] (میری امت کے تمام لوگ بخشے بخشائے ہیں، سوائے اعلانیہ جرم کرنے والے کے، اور جرم کا اعلان یہ بھی ہے کہ آدمی رات میں کوئی غلطی کرے، پھر صبح ہوکر باوجودیکہ اللہ نے اس کے اس عمل کو چھپا دیا ہے لوگوں سے کہتا پھرے، ارے فلاں! میں نے گذشتہ رات ایسا ایسا کیا ہے، حالانکہ رات تو اس حال میں گذاری کہ اللہ نے اس کو چھپا دیا تھا، اور صبح اس حال میں کرتا ہے کہ خدا کی پردہ پوشی کی بے حرمتی کرتا ہے)۔

سلطان کا مجرم کی پردہ پوشی کرنا:

۴- اگر کوئی مجرم حقوق اللہ میں سے کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد جس سے حد یا تعزیر واجب ہوتی ہے اپنی توبہ ظاہر کرتے ہوئے اپنا معاملہ حاکم وقت تک پہنچائے تو اس حاکم کے لئے بہتر یہ ہے کہ تجاہل برتتے ہوئے درگذر کردے اور استفسار نہ کرے، بلکہ اس کو اپنی پردہ پوشی کا حکم دے، اور دوسرے کو اس کی پردہ پوشی کا حکم دے، اور مجرم کو اقرار جرم سے باز رکھنے کی کوشش کرے، بالخصوص اگر وہ شخص صلاح وتقوی اور استقامت میں مشہور ہو یا مستور الحال ہو۔

اس لئے کہ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول اللّٰه: أصبت حدا، فأقمه علي قال: و حضرت الصلاة فصلى مع رسول اللّٰه ﷺ فلما قضى الصلاة قال: يا رسول اللّٰه إني أصبت حدا فأقم فيّ كتاب اللّٰه قال: هل حضرت الصلاة معنا؟ قال: نعم: قال: قد غفر لك"[1] (ایک شخص نے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا، یا رسول اللہ! میں نے لائق حد جرم کا ارتکاب کیا ہے، آپ مجھ پر حد قائم کیجئے، راوی کہتے ہیں، اتنے میں نماز کا وقت آ گیا اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز ادا کی، پھر جب نماز

---

(۱) سورۂ نور ر ۱۹۔

(۲) دلیل الفالحین ۲ / ۲۹، الآداب الشرعیہ ۱ / ۲۶۷، الأذکار للإمام النووی ص ۵۶۷، جواہر الإکلیل ۲ / ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴ / ۱۵۰۔

(۳) حدیث: "اجتنبوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها" کی روایت حاکم (۴ / ۲۴۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰ / ۴۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ / ۲۲۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث انسؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله ......" کی روایت مسلم (۴ / ۲۱۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پوری کر لی تو عرض کیا، اے اللہ کے رسول میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، آپ اللہ کا حکم مجھ پر نافذ فرمائیے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز ادا کی ہے؟ جواب دیا ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا گناہ معاف ہو گیا)۔

ظالم سے مظلوم کو چھپانا:

۵- علماء فرماتے ہیں: اگر کسی مسلمان سے اس کے مسلمان بھائی کے بارے میں ایسا ظالم شخص جو ظلما اس کی جان مارنے کا یا اس کا مال لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہو تحقیق و تلاش کرے تو اس پر اس کی حالت کو پوشیدہ رکھنا واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس یا کسی دوسرے کے پاس کوئی امانت ہو اور اس کے بارے میں کوئی ظالم شخص اس کو ہڑپنے کی غرض سے پوچھ رہا ہو تو اس کو پوشیدہ رکھنا اور چھپانا واجب ہے، اس کو چھپانے کے لئے جھوٹ بولنا اس پر واجب ہے، اور اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو قسم کھانا بھی ضروری ہوگا، لیکن ان تمام صورتوں میں سب سے محتاط طریقہ یہ ہے کہ توریہ سے کام لے، لیکن اگر توریہ چھوڑ کر جھوٹ ہی بول دے تو ایسی صورت میں جھوٹ بولنا حرام نہیں ہوگا(۱)، اس حالت میں جھوٹ بولنے کے جواز کی دلیل حضرت ام کلثومؓ کی حدیث ہے:، فرماتی ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا**"(۲) (وہ شخص جھوٹا نہیں ہے جو لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے اچھے کام کی نسبت کرے یا اچھی بات کہے)۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۴۳۴، دلیل الفالحین ۴ر ۳۸۲، الأذکار للإمام النووی رص ۵۸۰۔

(۲) حدیث: "ليس الكذا ب الذي يصلح بين الناس......" کی روایت مسلم (۴ر ۲۰۱۱، ۲۰۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

راز کا چھپانا:

٦- مسلمان آدمی کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے بھائیوں کے ان رازوں کو چھپائے جن کو وہ جانتا ہو کسی سے ان کو بیان نہ کرے خواہ کوئی ہو، یہاں تک کہ اگر اس سے چھپانے کا مطالبہ بھی نہ ہو، کیونکہ افشاء راز امانت میں خیانت ہے، اس کے بہت سے دلائل ہیں، بعض یہاں درج ہیں:

الف- ارشاد باری ہے: "**وَأَوْفُوْا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**"(۱) (اور عہد کی پابندی رکھو، بے شک عہد کی باز پرس ہوگی)۔

ب- حضرت ابوبکرؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہ شاید آپ کو تکلیف پہنچی ہوگی جبکہ آپ نے حضرت حفصہ کا پیغام مجھے دیا تھا اور میں نے کوئی جواب نہیں دیا تھا، حضرت عمر نے کہا: ہاں، حضرت ابوبکر نے جواب دیا: میں نے اس پیغام کے سلسلہ میں آپ کو کوئی جواب اس لئے نہیں دیا کہ مجھے معلوم تھا کہ رسول اللہ ﷺ حضرت حفصہ کا ذکر کر رہے تھے، اور میں نے حضور ﷺ کے راز کو ظاہر کرنا مناسب نہیں سمجھا، اگر نبی پاک ﷺ ان کو چھوڑ دیتے تو میں ضرور قبول کر لیتا(۲)۔

ج- حضرت انسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ میرے پاس آئے جب میں بچوں کے ساتھ کھیل رہا تھا، آپ نے ہم لوگوں کو سلام کیا، پھر مجھے کسی ضرورت کے تحت بھیج دیا جس کی وجہ سے مجھے والدہ کے پاس آنے میں دیر ہوگئی، جب میں گھر آیا تو پوچھنے لگیں: کہاں رہ گئے تھے؟ میں نے جواب دیا: حضور ﷺ نے ایک کام سے بھیج دیا تھا، انہوں نے پوچھا: کونسا کام؟ میں نے کہا: یہ

(۱) سورۂ اسراء ر ۳۴۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ کا قول جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا "لعلک وجدت" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۱۷٦ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

راز کی بات ہے، وہ فرمانے لگیں: رسول اللہ ﷺ کے راز کو کسی سے بیان مت کرنا[1]۔

د- حضرت سیدہ فاطمۃ الزہراءؓ کا جواب حضرت عائشہ کو جبکہ انہوں نے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ سے کیا کہا: "**ما كنت لأفشي على رسول الله ﷺ سره**"[2] (میں رسول اللہ ﷺ کے راز کو ظاہر کرنے والی نہیں ہوں)۔

ھ- حدیث میں آیا ہے: "**إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة**"[3] (جب آدمی کوئی بات کرے اور پھر دوسری طرف متوجہ ہوجائے تو اس کی بات امانت ہے)۔

زوجیت کے رازوں کی حفاظت بھی اس میں شامل ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے راز کو محفوظ رکھے، خواہ جماع کی حالت ہو یا اس سے قبل کے حالات ہوں، یا اس کے علاوہ دوسرے گھریلو راز ہوں[4]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن من أشر الناس عند الله منزلةً يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضى إليه ثم ينشر سرها**"[5] (قیامت کے دن اللہ کے نزدیک سب سے برا شخص وہ ہوگا جو اپنی بیوی سے جماع کرے، پھر اس کے راز کو دوسرے کے سامنے بیان کرے)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نماز کے بعد مردوں کی صف کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے فرمایا: "**هل منكم إذا أتى على أهله أرخى بابه و أرخى ستره ثم يخرج فيحدث فيقول: فعلت بأهلي كذا و فعلت بأهلي كذا؟ فسكتوا، فأقبل على النساء ـ فقال : هل منكن من تحدث ؟ فقالت فتاة منهن : والله إنهم ليحدثون و إنهن ليحدثن ـ فقال : هل تدرون ما مثل من فعل ذلك ؟ إن مثل من فعل ذلك مثل شيطان و شيطانة، لقي أحدهما صاحبه بالسكة قضى حاجته منها و الناس ينظرون إليهما**"[1] (کیا تم میں سے کوئی ایسا شخص ہے جو اپنی بیوی کے پاس آتا ہے، دروازہ بند کر کے پردہ لٹکا لیتا ہے، پھر وہاں سے نکل کر لوگوں سے کہتا پھرتا ہے کہ میں نے اپنی گھر والی کے ساتھ ایسا ایسا کیا ہے؟ سب لوگ خاموش رہے۔ پھر عورتوں کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا: کیا تم عورتوں میں کوئی ایسی ہے جو ان باتوں کو بیان کرتی ہے، تو ان میں سے ایک نوجوان خاتون نے کہا، اللہ کی قسم! مرد بھی بیان کرتے ہیں اور عورتیں بھی، آپ نے فرمایا جانتے ہو، ایسا کرنے والے کی مثال کیا ہے؟ جو ایسا کرتا ہے اس کی مثال اس شیطان اور شیطانہ کی ہے جس کی ملاقات ایک دوسرے سے کسی گلی میں ہو اور شیطان شیطانہ سے وطی کرے اور لوگ دونوں کو دیکھ رہے ہوں)۔

---

(۱) حدیث انس: "أتى عليّ النبي ﷺ و أنا ألعب......" کی روایت مسلم (۱۴۲۹/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) قول السیدۃ فاطمہ: "ما كنت لأفشي على رسول الله ﷺ سره" کی روایت بخاری (الفتح ۸۰/۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۰۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) دلیل الفالحین ۱۴۸/۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۳۵۔
اور حدیث: "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة" کی روایت ترمذی (۳۰۱/۴ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۴) کشاف القناع ۱۹۴/۵، دلیل الفالحین ۱۴۹/۳۔

(۵) حدیث: "إن من أشر الناس عند الله منزلة" کی روایت مسلم (۱۰۶۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "هل منكم إذا أتى على أهله......" کی روایت احمد (۵۴۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور وہ اپنے شواہد کی وجہ سے حسن ہے۔

ستر عورة

تعریف:

۱- ستر کا معنی لغت میں: پردہ (یعنی جس سے کوئی چیز چھپائی جائے) ہے، اس کی جمع "ستور" ہے، "سترة" (سین کے پیش کے ساتھ) اسی کے مثل ہے۔

ابن فارس کہتے ہیں: "سترة" وہ ہے جس کے ذریعہ تم پردہ کرو خواہ وہ کوئی چیز ہو، اور "ستارة" اسی کے مثل ہے، یہ باب نصر سے ہے۔

"عورة" کا معنی لغت میں: سرحد وغیرہ میں خلل ہے، الأزہری کہتے ہیں کہ عورة سرحدوں اور جنگوں میں ایسے خلل کو کہتے ہیں جس سے قتل کا اندیشہ ہو، ہر چھپائی جانے والی چیز عورة ہے، مرد اور عورت کی شرم گاہ کو بھی عورة کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں مرد اور عورت کے جسم کا وہ حصہ جس کا کھولنا حرام ہے عورة کہلاتا ہے۔

المصباح میں ہے: سترت الشئ "قتل" کے باب سے ہے، جس کو آدمی عزت اور حیا کی وجہ سے چھپاتا ہے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ستر عورة" کہتے ہیں انسان کا ایسی چیز کا چھپانا جس کا ظاہر ہونا ناپسندیدہ ہو اور جس سے شرم آتی ہو، خواہ مرد ہو یا عورت یا خنثی، اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵۔

ستر عورة سے متعلق احکام:

اول- اس شخص سے ستر پوشی جس کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت دونوں پر اس شخص سے ستر پوشی واجب ہے جس کے لئے اس کو دیکھنا جائز نہیں۔

عورت کے لئے اجنبی مرد کے سامنے سوائے چہرے اور دونوں ہتھیلی کے پورے بدن کا چھپانا واجب ہے۔

لیکن اپنے محارم مردوں کے سامنے مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سوائے چہرے اور اطراف (یعنی سر اور گردن) کے پورے جسم کا چھپانا واجب ہے۔ حنابلہ نے اس بارے میں یہ صراحت بھی کی ہے کہ عام طور پر جس چیز کی ستر پوشی کی جاتی ہے وہ چہرہ، سر، گردن، دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں اور دونوں قدم کے علاوہ ہیں، حنفیہ کا خیال ہے کہ محارم کے سامنے سینہ بھی ستر سے خارج ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں: جیسا کہ عورتوں کے حق میں عورت کے جسم کا ناف اور گھٹنہ کے درمیانی حصہ کا چھپانا واجب ہے، اسی طرح محارم مرد کے حق میں بھی ناف سے گھٹنہ تک کا درمیانی حصہ چھپانا واجب ہے۔

رہا مرد کا قابل ستر حصہ تو یہ ناف اور گھٹنہ کے درمیان کا حصہ ہے [۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح "عورة" میں دیکھا جائے۔

ستر عورة کے وجوب کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكٰى لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْن۝ وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَايُبْدِيْنَ

(۱) المغنی ۶/ ۵۵۴، کشاف القناع ۵/ ۱۱، الدسوقی ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، ۳/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۱۔

زِيۡنَتَهُنَّ إلاَّ مَاظَهَرَ مِنۡهَا" [1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے، بے شک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ کا قول ہے جو آپ نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے فرمایا تھا: "**يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا و هذاو أشار إلى وجهه و كفيه**" [2] (اسماء! عورت جب بالغہ ہوجائے تو یہ درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کا حصہ دکھائی پڑے سوائے اس کے، اور آپ ﷺ نے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)، اس کے علاوہ مردوں کے قابل ستر حصے سے متعلق آپ ﷺ سے مروی ہے کہ وہ ناف اور گھٹنہ کے درمیان کا حصہ ہے [3]۔

۳- لباس کے بارے میں شرط یہ ہے کہ اتنا باریک نہ ہو کہ اس کے اندر کا حصہ دکھائی پڑے بلکہ اتنا دبیز ہو کہ چمڑے کا رنگ ظاہر نہ ہو، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ کپڑا جالی دار نہ ہو کہ اس سے اجزاء جسم نظر آئیں، اس لئے کہ اس سے ستر کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

یہ معلوم ہے کہ میاں بیوی کے درمیان ستر عورۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کشف عورۃ مباح ہے۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک**" [1] (اپنے قابل ستر حصہ کی حفاظت کرو سوائے اپنی بیوی اور اپنی باندی کے)۔

۴- بچی اگر سات سے نو سال تک کی ہو تو اس کے لئے ناف اور گھٹنہ کے درمیان ستر واجب ہے، اور اگر سات سال سے کم کی ہو تو ستر کا حکم اس کے لئے نہیں ہے، یہ حنابلہ کی رائے ہے، اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں دیکھی جائے۔

وہ قریب البلوغ لڑکا جو قابل ستر اور ناقابل ستر حصے کے درمیان تمیز رکھتا ہے، عورت پر واجب ہے کہ اس سے بھی اپنے قابل ستر اعضاء کو چھپائے، لیکن اگر اس کو اس کی تمیز نہ ہو تو اس کے سامنے زینت کی جگہوں کو کھولنے میں کوئی حرج نہیں ہے [2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَ قُلۡ لِّلۡمُؤۡمِنٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَارِهِنَّ وَ يَحۡفَظۡنَ فُرُوۡجَهُنَّ وَلاَ يُبۡدِيۡنَ زِيۡنَتَهُنَّ إِلاَّ مَاظَهَرَمِنۡهَا وَ لۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبۡدِيۡنَ زِيۡنَتَهُنَّ إلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَو اٰبَآئِهِنَّ أَو اٰبَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَو أَبۡنَائِهِنَّ أَوأَبۡنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوإِخۡوَانِهِنَّ أَوبَنِي إِخۡوَانِهِنَّ أَوبَنِيۡ أَخَوٰتِهِنَّ أَونِسَآئِهِنَّ أَومَامَلَكَتۡ أَيۡمَانُهُنَّ أَوِ**

---

(۱) سورۂ نور/۳۰-۳۱۔

(۲) حدیث: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) اس سلسلے میں ایک حدیث ہے: "إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره فلا ينظرن إلى شيء من عورته، فإن ما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته" اس کی روایت احمد (۲/۱۸۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے اور بیہقی (۲/۲۲۶) کی روایت میں "إذا زوج أحدكم عبده أمته أو أجيره فلا ينظرن إلى عورتها" ہے، اور اس روایت کے مطابق یہ حدیث مرد کے قابل ستر حصے کی حد پر دلیل نہیں ہوگی۔

---

(۱) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أوما ملکت یمینک" کی روایت ترمذی (۵/۹۷، ۹۸، طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵/۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/۳۶۷، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، نہایۃ المحتاج ۶/۱۸۴ تا ۱۹۶، القلیوبی ۱/۱۷۷، المہذب ۲/۳۵، المغنی ۶/۵۵۳، ۵۶۰، شرح منتہی الإرادات ۳/۴، ۷، مغنی المحتاج ۱/۱۸۵۔

التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ"(۱) (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)۔

لیکن ستر عورۃ کے وجوب سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جو مجبوری کی وجہ سے ہو، جیسے علاج اور شہادت کے مواقع، شرح صغیر میں مذکور ہے کہ بیوی اور باندی کے علاوہ دیگر عورتوں کے لئے ستر عورۃ اس شخص سے واجب ہے جس کا اس کی طرف دیکھنا حرام ہے، اِلا یہ کہ کوئی ضرورت کا موقع ہو تو وہاں ستر عورۃ نہ ہونا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی عدم ستر واجب ہو جایا کرتا ہے، اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھولنا ہو مثلاً ڈاکٹر کو دکھانا ہو تو بیماری کی جگہ کے بقدر کپڑا اس کے لئے پھاڑ دیا جائے(۲)۔

نماز میں ستر پوشی:

۵ - نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ستر پوشی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"(۱) (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، مذکورہ آیت اگرچہ ایک خاص سبب کی بنا پر نازل ہوئی ہے، لیکن اصول یہ ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ سبب خاص کا، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ آیت میں زینت سے مراد نماز میں کپڑے کا استعمال ہے، نیز نبی کریم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"(۲) (اللہ تعالیٰ بالغہ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا ہے)۔

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص کے پاس کپڑا موجود ہو اور ستر پوشی پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کردے اور ننگے نماز ادا کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور ستر کے کپڑے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ بدن کے چمڑے کا رنگ دکھائی نہ پڑے اور اگر کسی شخص کے پاس صرف ایک ہی ناپاک کپڑا ہو یا ریشم کا کپڑا ہو تو اسی میں نماز ادا کرے، ننگے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ اس حالت میں ستر پوشی کا حکم نجس اور ریشم کے کپڑے کی ممانعت سے زیادہ قوی ہے(۳)۔

اس میں کچھ اختلاف و تفصیل ہے، جسے اصطلاح "صلاۃ" میں دیکھی جائے۔

اس کے علاوہ نماز میں کس قدر حصہ کا ستر واجب ہے؟ اس کی تحدید کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نور/۳۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/۷۳۶، ابن عابدین ۵/۲۳۷، مغنی المحتاج ۳/۱۳۴، کشاف القناع ۵/۱۳۔

---

(۱) سورۂ اعراف/۳۱۔

(۲) حدیث: "لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱/۲۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، دسوقی ۱/۲۱۶، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/۱۸۴، ۱۸۶، کشاف القناع ۱/۲۶۳۔

دوم-خلوت میں ستر پوشی:

۶ - حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لوگوں کے سامنے جس طرح ستر واجب ہے، اسی طرح خلوت میں بھی جہاں کوئی انسان نہ ہو ستر واجب ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک خلوت میں ستر مستحب ہے۔ خلوت میں ستر کا جو حکم ہے وہ دراصل اللہ تعالی اور اس کے ملائکہ سے حیاء کے پیش نظر ہے، وجوب کے قائلین کہتے ہیں کہ ستر اس لئے واجب ہے کہ ستر کا حکم مطلق ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیاء کی جائے، بہز بن حکیم کی روایت ہے، وہ اپنے باپ اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کتنے حصہ کا ہم پردہ کریں اور کتنے حصہ کو چھوڑ دیں؟ آپ نے فرمایا: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أو مماملکت یمینک" (قابل ستر حصہ کی حفاظت کروسوائے اپنی بیوی اور باندی کے)، پھر انہوں نے عرض کیا کہ کبھی مرد مرد کے ساتھ ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا: "إن استطعت أن لا یراها أحد فافعل، قلت: و الرجل یکون خالیا؟ قال فاللّٰه أحق أن یستحی منه"[1] (اگر تم سے اتنا ہو سکے کہ کوئی ان کو نہ دیکھ سکے تو اتنا کرو، پھر میں نے عرض کیا کہ آدمی کبھی تنہائی میں ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیاء کی جائے)۔

ستر خلوت میں بھی مطلوب ہے لیکن ضرورت کے حالات اور اوقات اس سے مستثنی ہیں جیسے غسل کرنا، ٹھنڈک حاصل کرنا وغیرہ[2]۔

(۱) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک" کی روایت ترمذی (۵/۹۷، ۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۷۰، الفواکہ الدوانی ۲/۴۰۷، منح الجلیل ۱/۱۳۴، ۱۳۵، مغنی المحتاج ۱/۱۸۵، کشاف القناع ۱/۲۶۴۔

سترۃ المصلی

تعریف:

۱ - سترۃ (سین کے پیش کے ساتھ) "ستر" سے ماخوذ ہے، لغت میں سترہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی چیز سے پردہ کیا جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو، اسی سے "ستار" اور "ستارہ" ہے، اس کی جمع ستائر اور سُتر آتی ہے، کہا جاتا ہے: "سترہ سترا و سترا" یعنی کسی چیز کو چھپانا[1]۔

اصطلاح میں "سترۃ المصلی" وہ چھڑی وغیرہ ہے جسے نمازی کے سامنے گاڑ دیا جائے یا کھڑا کر دیا جائے[2]، یا وہ چیز ہے جسے نمازی اپنے آگے رکھتا ہے تا کہ اس کے سامنے گذرنے والوں کے لئے آڑ بن جائے[3]۔

بہوتی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ سترہ وہ دیوار یا کوئی بلند چیز وغیرہ ہے، جس سے پردہ کیا جائے اور اس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی جائے[4]، یہ تمام تعریفیں قریب المعنی ہیں۔

شرعی حکم:

۲ - نمازی اگر منفرد یا امام ہو تو اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ اپنے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب اور متن اللغۃ مادہ: "ستر"۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۳۱۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۰، الشرح الصغیر للدردیر ۱/۳۳۴۔

(۴) حاشیہ مراقی الفلاح رص ۲۰۰، ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/۵۰، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰، کشاف القناع ۱/۳۸۲۔

آگے سترہ رکھ لے تا کہ سامنے سے گذرنے والوں کے لئے آڑ ہوجائے، اوراس کی نماز میں خشوع پیدا ہوسکے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة، وليدن منها، ولا يدع أحدا يمر بين يديه**"[1] (جب تم میں سے کوئی نماز ادا کرے تو وہ "سترہ" رکھ کر نماز پڑھے، اور سترہ سے قریب ہوجائے، اور کسی کو اپنے سامنے سے گذرنے کا موقع نہ دے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليستتر أحدكم في صلاته ولو بسهم**"[2] (تمہیں چاہئے کہ اپنی نماز میں سترہ قائم کرلو اگرچہ ایک تیر کا سترہ کیوں نہ ہو)، سترہ کا یہ حکم فرائض ونوافل تمام نمازوں کے لئے ہے، اسی طرح سفر وحضر دونوں حالتوں کے لئے ہے۔

سترہ کا مقصد نمازی کی نگاہ کو سترہ سے باہر جانے سے روکنا ہے، اور دل وخیال کو مربوط کرنا ہے تا کہ نماز میں انتشار نہ ہو اور گذرنے والوں کو بھی روکنا ہے تا کہ وہ اس کے سامنے سے گذر جانے کی وجہ سے گناہ کا مرتکب نہ ہو[3]۔

حدیث میں جو امر آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں ہے، علامہ ابن عابدین کہتے ہیں:[4] "المنیہ" میں صراحت ہے کہ سترہ ترک کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس جگہ امر کی حقیقت یعنی وجوب سے صرف نظر کرنے کی وجہ وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد نے فضل بن عباسؓ کے واسطہ سے نقل کی ہے: "**أتانا رسول الله ﷺ و نحن فی بادية لنا فصلى فی صحراء ليس بين يديه سترة**"[1] (حضور ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم لوگ جنگل میں تھے، چنانچہ آپ ﷺ نے صحراء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے کوئی سترہ نہیں تھا)۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے، بہوتی کہتے ہیں[2]: سترہ اس حدیث کی بنا پر واجب نہیں ہے جو عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "**أن النبی ﷺ صلّى فی فضاء ليس بين يديه شيء**"[3] (نبی کریم ﷺ نے صحراء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے کچھ بھی نہیں تھا)، حنفیہ اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق سترہ امام اور منفرد کے لئے مستحب ہے، اگر ان کے سامنے گذرنے کا اندیشہ ہو، ورنہ دونوں کے لئے سترہ مستحب نہیں ہے[4]، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ سترہ کا حکم مطلق ہے، ابن حبیب نے یہی بات کہی ہے اور اسی کو لخمی نے مختار کہا ہے[5]۔

شافعیہ نے اس کو مطلق سنت کہا ہے اور کوئی قید ذکر نہیں کی ہے[6]۔

---

(۱) حدیث: "إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة وليدن منها، ولا يدع أحدا يمر بين يديه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۱/۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۶۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "ليستتر أحدكم في صلاته ولو بسهم" کی روایت احمد نے (۳/۴۰۴ طبع المیمنیہ) اور طبرانی نے (المعجم الکبیر ۷/۱۳۴ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں سبرہ بن معبد سے کی ہے، اور الفاظ اسی کے ہیں، اور ہیثمی نے المجمع (۲/۵۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کو احمد، ابویعلی اور طبرانی نے روایت کی ہے اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) ردالمحتار ۱/۴۲۸۔

(۱) حدیث: "الفضل بن العباس" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۵۹، ۴۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں محدثین نے کلام کیا ہے جیسا کہ مختصر السنن للمنذری (۱/۳۵۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں مذکور ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۸۲، اور اسی طرح امام طحاوی حنفی نے بھی الدر ۱/۲۶۹ پر اپنے حاشیہ میں لکھا ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ صلى في فضاء ليس بين يديه شيء" کی روایت احمد (۱/۲۲۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) مراقی الفلاح ۱/۲۰۰، ابن عابدین ۱/۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/۵۰۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/۵۰۔

(۶) مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سترہ امام اور منفرد کے لئے مسنون ہے خواہ کسی گذرنے والے کا اندیشہ نہ ہو (۱)۔

رہا مقتدی تو اس کے لئے سترہ مستحب نہیں ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ امام کا سترہ اس کے پیچھے والوں کا بھی سترہ ہوجائے گا، یا اس لئے کہ امام اس کے لئے سترہ ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ قریب ہی اس کی تفصیل آرہی ہے (۲)۔

کس چیز کو سترہ بنایا جائے؟

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے یہ درست ہے کہ ہر اس چیز کو سترہ بنالے جو کھڑی رہنے والی ہو جیسے دیوار، درخت، ستون وغیرہ، یا ایسی چیز ہو جو گاڑی جانے والی ہو جیسے عصا، نیزہ، تیر اور ان جیسی چیزیں، اور مناسب یہ ہے کہ سترہ اس طرح ثابت ہو کہ نمازی کے لئے خشوع میں خلل انداز نہ ہو (۳)۔

مالکیہ نے ایک پتھر کو سترہ بنانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ دوسری چیز کی موجودگی میں اس کو سترہ بنانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں بتوں کی عبادت سے مشابہت ہے، البتہ اگر وہاں کوئی دوسری چیز نہ ملے تو پھر اس کو سترہ بنانا جائز ہے، جیسا کہ ایک سے زائد پتھروں کو سترہ بنانا جائز ہے (۴)۔

آدمی، چوپایہ، یا لکیر یا ان جیسی چیزوں کو سترہ بنانے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲۔
(۲) مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، اور کشاف القناع ۱/ ۳۸۳۔
(۳) مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، حطاب ۱/ ۵۲۴، ۵۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰۔

الف- انسان کو سترہ بنانا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز میں انسان کو سترہ بنانا جائز ہے (۱)، یہ فی الجملہ ہے لیکن تفصیلات میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر کھڑے رہنے والے یا بیٹھنے والے کی پیٹھ کو سترہ بنانا درست ہے، لیکن ان کے سامنے کے رخ کو سترہ بنانا درست نہیں ہے، اسی طرح سونے والے کا بھی سترہ بنانا درست نہیں ہوگا، ان حضرات نے غیر محرم عورت کو سترہ بنانے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

محرم عورت کی پیٹھ کو سترہ بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کے جواز میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں اور متاخرین فقہاء کے نزدیک جواز کا پہلو راجح ہے (۲)۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ انسان کو سترہ بنانے پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی وجہ سے ان حضرات نے وضاحت کی ہے کہ بعض صف والے دوسری صفوں کے لئے سترہ نہیں ہوسکتے ہیں (۳)۔

البتہ بعض فقہاء شافعیہ نے قدرے تفصیل کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ اگر سترہ انسان یا چوپایہ ہو اور اس کی وجہ سے کوئی ایسی مشغولیت نہ ہو جو اس کے خشوع میں خلل انداز ہو تو ایک قول ہے کہ یہ کافی ہوجائے گا، اور اگر مشغولیت ہو تو اس کو سترہ نہیں شمار کیا جائے گا (۴)۔

حنابلہ نے سوائے کافر کے تمام انسان کے سترہ کو مطلق درست کہا ہے (۵)۔

(۱) حاشیۃ مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۱، الدسوقی ۱/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۶، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۲۰۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۲۔
(۴) حوالہ سابق۔
(۵) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

البتہ انسان کے چہرہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو تمام فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كان النبي ﷺ يصلي وسط السرير و أنا مضطجعة بينه و بين القبلة تكون لي الحاجة فأكره أن أقوم فأستقبله، فأنسل انسلالا**"[۱] (نبی کریم ﷺ چار پائی کے بیچ میں نماز ادا فرمارہے تھے اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی رہتی تھی، مجھے حاجت پیش آ جاتی تو میں کھڑی ہو کر آپ کے سامنے ہونا پسند نہیں کرتی تھی اور آہستہ سے وہاں سے کھسک جاتی تھی) ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس پر تادیب بھی کی ہے[۲]۔

ب- چوپایہ کو سترہ بنانا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مطلقا چوپایہ کو سترہ بنانا جائز ہے[۳]، مقدسی "الشرح الکبیر علی المقنع" میں کہتے ہیں[۴]: اونٹ یا کسی جانور کو سترہ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ نے ایسا کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن النبي ﷺ صلى إلى بعير**"[۵] (نبی کریم ﷺ نے اونٹ کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائی ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک چوپائے کو سترہ بنانا ممنوع ہے یا تو اس کے فضلہ کی نجاست کی وجہ سے جیسے خچر گدھا وغیرہ یا اس کے عدم ثبات کی وجہ سے جیسا کہ بکری، یا دونوں وجہ سے جیسا کہ گھوڑا، ان حضرات نے کہا ہے کہ اگر اس کا فضلہ پاک ہو اور وہ جانور بندھا ہوا ہو تو اس کو سترہ بنانا جائز ہے[۱]۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ جس طرح انسان کو سترہ بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح چوپایہ کو بھی سترہ بنانا جائز نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اس میں اندیشہ ہے کہ اس میں مشغول ہو کر اپنی نماز سے غافل ہو جائے گا[۲]۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جانور کو سترہ بنانا جائز ہے۔ محمد الرملی کہتے ہیں کہ جہاں تک چوپائے کی بات ہے تو صحیحین میں ہے کہ نبی کریم ﷺ ایسا کرتے تھے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امام شافعی کو یہ روایت نہیں پہنچی، اور اسی پر عمل کرنا متعین ہے، بعض فقہاء نے ممانعت کو اونٹ کے علاوہ جانوروں پر محمول کیا ہے[۳]۔

ج- لکیر کو سترہ بنانا:

۶- اگر نمازی کو کوئی ایسی چیز نہ ملے جس کو وہ اپنے آگے کھڑا کرے تو وہ سامنے ایک لکیر کھینچ لے، جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور متاخرین حنفیہ) کا راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطا، ثم لا يضره ما مر أمامه**"[۴] (جب تم میں سے کوئی نماز

---

(۱) حدیث عائشہ: "كان النبي ﷺ يصلي وسط السرير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سابقہ مراجع، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/۶۲۴۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/۲۰۱۔

(۴) الشرح الکبیر مع المغنی ۱/۶۲۴۔

(۵) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ صلى إلى بعير" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۸۰ طبع السلفیہ) نے ان الفاظ سے کی ہے: "كان يعرض راحلته فيصلي إليها" اور مسلم (۱/۳۵۹، ۳۶۰ طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "صلى إلى بعير"۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۵۲، حاشیۃ الرملی علی شرح الروض ۱/۱۸۴۔

(۳) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/۱۸۴۔

(۴) حدیث: "إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا" کی روایت

پڑھے تو وہ اپنے سامنے کچھ رکھ لے، اگر کچھ نہ ملے تو اپنے عصا کو نصب کرلے اور اگر اس کے ساتھ عصاء بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے، پھر سامنے سے گذرنے والی کوئی چیز ضرر نہیں پہنچا سکتی)۔

نیز اس لئے کہ سترہ کا مقصد ذہن ودل کو یکسو رکھنا ہے تا کہ خیال منتشر نہ ہو اور یہ مقصد لکیر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

حنفیہ میں سے کمال بن الہمام نے لکیر کو سترہ بنانے کے جواز کو راجح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سنت کی اتباع اولی ہے [۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے بچھے ہوئے مصلی کو لکیر پر قیاس کیا ہے، امام طحاوی نے کہا ہے کہ یہ قیاس اولی ہے، اس لئے کہ مصلّی گذرنے والوں کو روکنے میں لکیر سے زیادہ کارگر ہے [۲]، اسی لئے شافعیہ نے لکیر پر مصلی کو مقدم رکھا ہے، اور انہوں نے کہا ہے: مصلی خط پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقصود کا حاصل ہونا زیادہ ظاہر ہے [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: زمین پر کھینچے ہوئے خط کو سترہ بنانا درست نہیں ہے، متقدمین حنفیہ کا بھی یہی قول ہے جس کو صاحب ہدایہ نے مختار کہا ہے، اس لئے کہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دور سے نظر نہیں آتا ہے [۴]۔

سترہ بنائی جانے والی چیزوں میں ترتیب:

۷- شافعیہ کہتے ہیں کہ سترہ بنانے کے چار درجات ہیں، انہوں نے کہا ہے: اگر کسی ایک درجہ کو سترہ بنانے پر قادر ہو اور اس کو چھوڑ کر دوسرے درجہ کی چیز کو سترہ بنائے تو اس سے سترہ بنانے کی سنت ادا نہ ہوگی، ان کے نزدیک سترہ کی ترتیب یہ ہے کہ اولاً دیوار یا ستون کو سترہ بنانا مسنون ہے، اگر اس سے عاجز ہو تو عصا کو گاڑ کر سترہ بنایا جائے گا، اس سے اگر قاصر ہو تو جس پر نماز پڑھی جاتی ہے اس کو بچھا لے جیسے جائے نماز، پھر اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اپنے آگے لکیر کھینچ دے گا، یہ ترتیب اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کی روایت ابوداؤد نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم يكن معه عصا فليخط خطا، ثم لا يضره مامر أمامه" [۱] (جب تم میں سے کوئی نماز ادا کرے تو وہ اپنے سامنے کچھ رکھ لے، اگر کچھ نہ پائے تو عصا نصب کرلے، اگر اس کے ساتھ عصا بھی نہ ہو تو لکیر کھینچ لے، پھر اس کو سامنے سے کوئی گذرنے والی چیز ضرر نہیں پہنچائے گی)، انہوں نے کہا کہ یہاں عجز سے مراد عدم سہولت ہے [۲]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے اگر چہ سترہ کے مراتب کی صراحت نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے یہی مفہوم نکلتا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ فقہاء کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر عصا وغیرہ کے گاڑنے کی سہولت ہو تو محض رکھ دینا کافی نہیں ہوگا، اگر کسی چیز کے رکھنے کی سہولت ہو تو پھر لکیر کھینچنا کافی نہیں ہوگا [۳]۔

حنابلہ کی عبارت سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی بلند چیز نہ ملے اور عصا یا اس جیسی چیز کے گاڑنے

= ابوداؤد (۱/ ۴۴۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، امام شافعی اور علامہ بغوی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۰۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸، الہدایہ مع الفتح ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵۔

(۱) حدیث: "إذا صلى أحدكم......" کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۱/ ۱۸۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔

سے عاجز ہوتو اس کو زمین پر رکھ دے، اور دھاگا اور اس طرح کی چیز بھی کافی ہوجائے گی، اگر یہ بھی نہ ملے تو خط کھینچ لے [1]۔

مالکیہ کا مسلک پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے کہ وہ لکیر کو سترہ بنانے کو جائز نہیں کہتے ہیں۔

سترہ کی مقدار اور اس کی صفت:

۸ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص صحراء میں یا ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اس کے آگے سے گذرنے کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا اس سے زائد لمبا سترہ گاڑ لے، ایک ہاتھ سے کم کا اعتبار کرنے میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے [2]، اور ذراع سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے جو دو بالشت ہے [3]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سترہ کی لمبائی تقریباً ایک ہاتھ کا دو تہائی حصہ یا اس سے زیادہ ہو [4]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر صحراء میں نماز پڑھی جارہی ہوتو سامنے ایسا سترہ ہو جو ایک ہاتھ یا اس سے کم اونچا ہو [5]۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: **"إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل فليصل ولا يبال من مرّ وراء ذلك"** [6] (اگر کوئی اپنے سامنے کجاوہ کے اخیر حصہ کی لکڑی کے مثل سترہ رکھ لے اور نماز پڑھے اور اس کی کوئی پرواہ نہ کرے کہ اس کے سامنے سے کون گذر رہا ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۸۸، ۴۸۹۔
(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔
(۵) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲۔
(۶) حدیث: "إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

"مؤخرۃ الرحل" وہ لکڑی ہے جو اونٹ پر سوار ہونے والے کے سر کے بالمقابل ہوا کرتی ہے، حنفیہ نے اس کی وضاحت یہ کی ہے کہ وہ ایک ہاتھ یا اس سے زائد ہوا کرتی تھی [1]۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ لکڑی مختلف ہوا کرتی تھی، کبھی تو ایک ہاتھ ہوا کرتی تھی اور کبھی اس سے کم [2]۔

سترہ کتنا موٹا ہو؟ اس کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ نے کوئی تحدید نہیں کی ہے، کبھی تو موٹا ہوگا جیسے دیوار اور اونٹ اور کبھی باریک ہوگا جیسے تیر، اس لئے کہ نبی کریم علیہ ﷺ نے کبھی تو سامنے نیزہ رکھ کر نماز ادا فرمائی ہے اور کبھی اونٹ کی طرف رخ کرکے [3]۔

حنفیہ نے اکثر کتابوں میں صراحت کی ہے کہ سترہ انگلی کے بقدر موٹا ہو اور یہ کم از کم ہے، اس لئے کہ اس سے کم موٹا سترہ ہوتو بسا اوقات دیکھنے والے کو نظر نہیں آئے گا جس سے سترہ کا مقصد حاصل نہیں ہوگا [4]، لیکن ابن عابدین لکھتے ہیں: بدائع الصنائع میں سترہ کی موٹائی کے بیان کو قول ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ سترہ میں چوڑائی کا اعتبار ہی نہیں ہے، بظاہر یہی راجح مذہب ہے [5] اور روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے فرمایا: **"يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة"** [6] (سترہ کجاوہ کی آخری لکڑی کے بقدر کافی ہے

(۱) الطحطاوی رص ۲۰۱۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۳۸۲۔
(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، ابن عابدین ۱/ ۴۲۸۔
(۵) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۲۸۔
(۶) حدیث: "يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۶/ ۲۲۵۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، ذہبی نے اس کو المیزان میں (۴/ ۱۱ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور اس کو منکرات میں شمار کیا ہے۔

اگر چہ بال کی طرح باریک ہو)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سترہ کی موٹائی کم از کم نیزہ کی موٹائی کی طرح ہو، اس سے باریک کافی نہ ہوگا، ابن حبیب سے منقول ہے کہ سترہ اگر لمبائی میں کجاوہ کی لکڑی سے کم اور موٹائی میں نیزہ سے کم ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

سترہ کھڑا کرنے یا رکھنے کا طریقہ:

۹ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحب یہ ہے کہ سترہ نمازی کے سامنے نصب کیا جائے یا گاڑا جائے اور دونوں ابروؤں میں سے کسی ایک کی جانب کیا جائے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ گاڑ نا ممکن ہو، لیکن اگر زمین سخت ہوتو نمازی کے سامنے لمبائی یا چوڑائی میں اسے رکھ دینا کافی ہوگا یا نہیں؟۔

اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ عصا یا اس کے علاوہ کوئی چیز ہوتو اسے لمبائی میں رکھ دیا جائے گا گویا اسے گاڑ دیا گیا، پھر وہ گر گیا ہو، فقیہ ابوجعفر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ کافی نہیں ہے، اور اگر کوئی نصب کی جانے والی چیز نہ ہوتو چاند کی طرح چوڑائی میں خط کھینچ دے گا یا خط لمبا کھینچ دے گا جو سامنے گاڑی ہوئی لکڑی کے درجہ میں ہوگا [۲]، اور وہ عصا کے سایہ کے مشابہ ہوجائے گا، یہی متاخرین حنفیہ کے یہاں مختار ہے [۳]۔

اسی کے مثل شافعیہ اور حنابلہ کی بھی رائے ہے، خطیب الشربینی کہتے ہیں: اگر کوئی چیز نہ ملے تو اپنے سامنے لمبا خط کھینچ دے [۴]، حاشیۃ الجمل میں ہے کہ یہی اکمل طریقہ ہے اور اصل سنت کی ادائیگی اس کو چوڑائی میں کھینچنے میں ہوگی [۱]۔

حنابلہ کی عبارت یہ ہے کہ اگر عصا اور اس جیسی چیز کا گاڑ نا ممکن نہ ہوتو زمین پر اسے رکھ دینا کافی ہوگا، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک چوڑائی میں رکھنا لمبائی میں رکھنے سے زیادہ بہتر ہے، اگر عصا نہ ملے تو خط لمبائی کے بجائے چاند کی طرح کھینچ دے گا۔ لیکن بہوتی نے ''الشرح'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جیسے بھی خط کھینچ دے گا کافی ہوجائے گا [۲]۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ سترہ ثابت ہو، خط کھینچنا بالکل کافی نہ ہوگا [۳]۔

سترہ سے نمازی کے کھڑے ہونے کی دوری:

۱۰ - جو شخص سترہ رکھ کر نماز پڑھے اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ سترہ سے تقریبا تین ہاتھ قریب رہے اس سے زیادہ دور نہ رہے، کیونکہ حضرت سہل بن ابی حثمہ کی مرفوع روایت ہے: **"إذا صلی أحدکم إلی سترة فلیدن منها، لا یقطع الشیطان علیه صلاته"** [۴] (تم میں سے کوئی جب سترہ کی جانب نماز ادا کرے تو وہ سترہ سے قریب ہوجائے، شیطان اس کی نماز کو قطع نہیں کر سکے گا)۔

حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے: **"کان بین مصلی**

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱ر ۵۰، الحطاب مع المواق ۱ر ۵۳۲، ۵۳۳۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) مغنی المحتاج ۱ر ۲۰۰۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۱ر ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۲ر ۵۰۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱ر ۲۰۲، کشاف القناع ۱ر ۳۸۳۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱ر ۵۰۔

(۴) حدیث: "إذا صلی أحدکم إلی سترة فلیدن منها" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۴۴۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱ر ۲۵۱، ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ و بین الجدار ممر الشاۃ"[1] (نبی ﷺ کے مصلی اور دیوار کے درمیان بکری کے گذرنے کے بقدر فاصلہ ہوا کرتا تھا)۔ ایک روایت یہ بھی ہے: "أن النبی ﷺ صلّی فی الکعبة و بینه و بین الجدار ثلاثة أذرع"[2] (نبی کریم ﷺ نے کعبہ میں نماز پڑھی اور آپ کے اور دیوار کے درمیان تین ہاتھ کا فاصلہ تھا)، یہ رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے[3]۔

مالکیہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان اتنا فاصلہ ہوگا جس کی ضرورت قیام، رکوع اور سجود کے لئے ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ راجح یہ ہے کہ نمازی کے حریم (نماز کے لئے مخصوص جگہ) کی یہی مقدار ہے، خواہ، سترہ کی طرف نماز پڑھے یا بغیر سترہ کے پڑھے[4]۔

نمازی کا سترہ کے سامنے سے قدرے ہٹ کر کھڑا ہونا مسنون ہے اس طرح کہ سترہ کسی ایک ابرو کے سامنے ہو، بالکل سترہ کے بالمقابل سیدھا کھڑا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت مقدادؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: "ما رأیت رسول اللہ ﷺ یصلی إلی عود ولاعمود ولا شجرة إلا جعله علی حاجبیه الأیمن أوالأیسر، ولا یصمد له صمدا"[5] (میں نے دیکھا کہ جب

(۱) حدیث: "کان بین مصلی رسول اللہ ﷺ و بین الجدار ممر الشاۃ" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "صلی في الکعبة و بینه و بین الجدار ثلاثة أذرع" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۷۹ طبع السلفیہ) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲، ۲۰۳، مراقی الفلاح ص ۱۰۱، القلیوبی ۱/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۰۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۶۔
(۵) حدیث: "ما رأیت رسول اللہ ﷺ یصلي إلی عمود ولا شجرة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۴۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن قطان نے بعض راویوں کے مجہول ہونے کی بنیاد پر اس کو معلول قرار دیا ہے، اسی طرح نصب الرایہ (۲/ ۸۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

بھی رسول اللہ ﷺ کسی لکڑی یا ستون یا درخت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے تو آپ اس کو اپنے دائیں یا بائیں ابرو کے سامنے کر لیتے تھے، بالکل سامنے سیدھے ہوکر نماز نہیں پڑھتے تھے)، یہ اس صورت میں ہے جبکہ سترہ کھڑی لاٹھی ہو، یا پتھر ہو، اس کے برخلاف چوڑی دیوار وغیرہ اور مصلی پر نماز پڑھنا ہے، کیونکہ یہاں نماز مصلی پر ہو رہی ہے نہ کہ مصلی کی جانب رخ کر کے[1]۔

امام کا سترہ مقتدیوں کا سترہ ہے:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے کافی ہوجائے گا، خواہ مقتدی امام کے پیچھے ہوں یا اس کے دونوں جانب ہوں، لہذا مقتدی کے لئے سترہ بنانا مستحب نہیں ہے[2]، کیونکہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ صلی بالأبطح إلی عنزة رکزت له و لم یکن للقوم سترة"[3] (نبی کریم ﷺ نے ابطح میں ایک نیزہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھائی جو آپ کے

(۱) مراقی الفلاح والطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۰، الدسوقی ۱/ ۲۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۱/ ۱۹۲، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) مراقی الفلاح ص ۲۰۱، ابن عابدین ۱/ ۴۲۸، الدسوقی ۱/ ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۰۲، ۲۰۳۔
(۳) حدیث: "صلی بالأبطح إلی عنزة رکزت له و لم یکن للقوم سترة" ابوجحیفہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "إن النبی ﷺ صلی بهم بالبطحاء و بین یدیه عنزة. الظهر رکعتین و العصر رکعتین. تمر بین یدیه المرأة و الحمار" نبی کریم ﷺ نے ان لوگوں کو بطحاء میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے عنزہ تھا (یہ نماز ظہر اور عصر کی دو دو رکعت تھی) اور آپ کے سامنے سے عورتیں اور گدھے گذر رہے تھے) اس کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور عینی نے البنایہ (۲/ ۴۳۹ طبع دار الفکر) میں کہا ہے کہ ان کا قول "ولم یکن للقوم سترة" یہ حدیث میں نہیں ہے۔
عنزۃ نیزہ سے چھوٹی لاٹھی ہے جس میں نیچے لوہا ہوتا ہے۔

سامنے گاڑی ہوئی تھی اورلوگوں کے سامنے کوئی سترہ نہیں تھا)۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امام کا سترہ ان کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کا بھی سترہ ہوگا، یا یہ صرف امام ہی کا سترہ ہوگا، اور خود امام پیچھے والوں کا سترہ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی اکثر کتب میں یہ ہے کہ امام کا سترہ مقتدیوں کا بھی سترہ ہوگا، اور مالکیہ اور بعض حنابلہ نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے [۱]۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے ورنہ مفہوم ایک ہی ہے، لیکن دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ یہ اختلاف حقیقی ہے اور احکام میں اس کا اثر بھی ہوتا ہے، اگر ہم کہیں کہ امام اپنے پیچھے والوں کے لئے سترہ ہے جیسا کہ امام مالک وغیرہ سے منقول ہے تو امام اور اس صف کے درمیان سے جو کہ امام کے پیچھے ہے گذرنا ممنوع ہوگا، جیسا کہ امام اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ دونوں میں نمازی اور اس کے سترہ کے درمیان گذرنا پایا جارہا ہے، اور امام کے پیچھے والی صف اور اس کے بعد والی صف کے درمیان گذرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان پہلی صف حائل ہے، اور اگر ہم کہیں کہ امام کا سترہ مقتدیوں کا بھی سترہ ہے جیسا کہ عبدالوہاب مالکی وغیرہ کہتے ہیں، تو صف اول اور امام کے درمیان گذرنا جائز ہوگا، کیونکہ نمازی اور سترہ کے درمیان امام حائل ہے، دسوقی کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اختلاف حقیقی ہے اور قابل اعتماد قول امام مالک کا ہے [۲]۔

نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنا:

۱۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سترہ کے بعد گذرنا مضر نہیں ہے، اور نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنا ممنوع ہے، اور سامنے گذرنے والا گنہگار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لو یعلم المار بین یدی المصلی ماذا علیه من الإثم لکان أن یقف أربعین خیرا له من أن یمر بین یدیه**"[۱] (اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو معلوم ہوجائے کہ اس سے کیا گناہ ہوتا ہے تو اس کے لئے چالیس (سال) رک جانا اس کے سامنے گذرنے سے بہتر ہوگا)۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نمازی کے سامنے سے گذرنے والا گنہگار ہوگا خواہ سامنے سترہ نہ ہو [۲] اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ نمازی کے قریب سے گذرے، قریب ہونے کی حد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تین ہاتھ یا اس سے کم ہو [۳] یا نمازی کو اپنے رکوع وسجود میں جس فاصلہ کی ضرورت ہو [۴]۔ حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اس کی تحدید یہ ہے کہ اتنا قریب ہو کہ اگر نمازی گذرنے والے کی طرف چلے اور اس کو دفع کرے تو اس کی نماز باطل نہ ہو [۵]۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ قدم کی جگہ اور سجدہ کی جگہ کے درمیان گذرنا پایا جائے، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ اس کی مقدار یہ ہے کہ نمازی کی نگاہ گذرنے والے پر پڑ جائے اگر وہ خشوع کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو یعنی اپنی نگاہ

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۴، الطحطاوی ص ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، ۳۸۴۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۴۵، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵، الحطاب ۱/ ۵۳۳، ۵۳۵، المغنی ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸۔

(۱) حدیث: "لو یعلم المار بین یدي المصلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوجہیمؓ سے کی ہے اور اس کا قول "من الإثم" بخاری کی ایک روایت میں ہے جیسا کہ ابن حجر نے اپنی شرح (۱/ ۵۸۵) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، المغنی ۲/ ۲۴۵، ۲۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۳۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، ابن عابدین ۱/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۳۔

(۵) المغنی ۲/ ۲۵۴۔

اپنے سجدہ کی جگہ کر کے نماز ادا کر رہا ہو[1]۔

مالکیہ نے گناہ ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ گذرنے والا نمازی کے حریم (احاطہ) سے گذر رہا ہو، حالانکہ اس کے لئے نمازی کے حریم سے دور گذرنے کی گنجائش ہے ورنہ گنہگار نہ ہوگا، اسی طرح اگر مسجد حرام میں نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے بیت اللہ کا طواف کرنے والا گذرے (تو گنہ گار نہ ہوگا)، انہوں نے کہا ہے کہ نمازی گنہگار ہوگا اگر ایسی جگہ بغیر سترہ کے نماز پڑھے جہاں گذرنے کا اندیشہ ہو اور کوئی اس کے سامنے سے گذرے[2]۔

ابن عابدین نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ یہاں چار صورتیں ہیں:

اول: گذرنے والے کے لئے نمازی کے سامنے سے دور گذرنے کی وسیع گنجائش ہو اور نمازی ایسی جگہ کھڑا نہ ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں تو گناہ صرف گذرنے والے کو ہوگا۔

دوم: نمازی ایسی جگہ کھڑا ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں، اور گذرنے والے کے لئے نمازی کے سامنے سے دور گذرنے کی گنجائش بھی نہ ہو، تو اس صورت میں صرف نمازی گنہگار ہوگا، گذرنے والا نہیں۔

سوم: نمازی ایسی جگہ کھڑا ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہوں اور گذرنے والے کے لئے آگے وسیع جگہ بھی ہو تو دونوں گنہگار ہوں گے، نمازی اس لئے گنہگار ہوگا کہ وہ ایسی جگہ کھڑا ہوا کہ لوگ اس کے سامنے گذرنے پر مجبور ہیں اور گذرنے والا اس لئے گنہگار ہوگا کہ اس کے لئے اس سے بچنا ممکن تھا اس کے باوجود گذرا۔

چہارم: نمازی ایسی جگہ کھڑا نہ ہو کہ لوگ اس کے سامنے سے گذرنے پر مجبور ہیں اور نہ ہی گذرنے والے کے لئے کوئی وسیع جگہ ہو تو دونوں میں سے کوئی بھی گنہگار نہ ہوگا[1]۔

اسی کے مثل بعض مالکیہ نے بھی ذکر کیا ہے[2]۔

شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ نمازی کے سامنے اگر سترہ ہو تو اس کے سامنے سے گذرنا حرام ہے اگرچہ گذرنے والے کے لئے کوئی دوسرا راستہ نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ نمازی نے اپنی نماز کی جگہ میں کوئی تعدی نہ کی ہو، ورنہ اگر مثلاً بیچ راستہ پر کھڑا ہوجائے یا سترہ غصب کردہ جگہ میں گاڑے تو اس صورت میں نہ حرمت ہوگی نہ کراہت، اگر کوئی شخص بغیر سترہ کے یا سترہ سے دور ہوکر نماز ادا کر رہا ہو، یا اس طرح کا سترہ نہ ہو جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے تو اس کے سامنے سے گذرنا حرام نہیں ہے، اور نہ اس کو یہ حق ہے کہ گذرنے والے کو روکے، کیونکہ نمازی اس جگہ نماز پڑھنے میں تعدی کر رہا ہے[3]۔

اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ فقہاء نے طواف کرنے والے کے لئے یا صف کے درمیان خلا کو پر کرنے کے لئے یا نکسیر دھونے کے لئے یا اس طرح کی وجوہات وحالات میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کو گناہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے[4]۔

نماز کے فساد میں نمازی کے سامنے سے گذرنے کا اثر:

۱۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نمازی اور سترہ کے درمیان کسی چیز کے گذرنے سے نماز ختم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی فاسد

(۱) ابن عابدین ۱/۴۲۶۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۳۶، ۳۳۷، الدسوقی ۱/۲۴۶۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۲۷۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۳۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲/۵۲، ۵۳، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔
(۴) ابن عابدین ۱/۴۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۵۰، مغنی المحتاج ۱/۲۰۰۔

ہوتی ہے خواہ کوئی چیز ہو اور اگر چہ اس طرح گذرے جس میں گذرنے والا گنہگار ہوتا ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا يقطع الصلاة شيء و ادرؤوا ما استطعتم"[1] (نماز کو کوئی چیز ختم نہیں کرتی ہے لیکن جس قدر ہو سکے دفع کرو)۔

حنابلہ کی یہی رائے ہے، لیکن انہوں نے کالے کتے کو مستثنی قرار دیا ہے، اوران کی رائے ہے کہ اس کے گذرنے سے نماز ختم ہوجاتی ہے[2]۔

نمازی اورسترہ کے درمیان گذرنے والے کو روکنا:

۱۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر نمازی اور سترہ کے درمیان یا اس سے قریب سے کوئی انسان یا جانور گذرے تو نمازی کو یہ حق حاصل ہے کہ اسے روکے، کیونکہ اس کے بارے میں کئی روایتیں موجود ہیں، ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إذا صلى أحدكم إلى شئ يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان"[3] (اگر تم میں سے کوئی سترہ رکھ کے نماز پڑھے پھر کوئی سامنے سے گذرنا چاہے تو اسے روک دے اگر وہ

(۱) حدیث:"لا يقطع الصلاة شيء و ادرؤوا ما استطعتم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۶۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور زیلعی نے اس کے ایک راوی مجالد بن سعید کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کلام ہے، نصب الرایہ (۲/ ۷۶ طبع المجلس العلمی) میں اسی طرح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۱، سبل السلام ۱/ ۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/ ۴۲۶، ۴۲۸، الحطاب ۱/ ۵۳۲، ۵۳۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴۹، کشاف القناع ۱/ ۳۸۳۔

(۳) حدیث:"إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہ رکے تو اس سے لڑائی کرے، اس لئے کہ وہ شیطان ہے)، صنعانی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نمازی کو تشویش میں مبتلا کرنے میں شیطان کے عمل کی طرح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس طرح کے عمل پر اس کو آمادہ کرنے والا شیطان ہے، یہ بات مسلم کی اس روایت سے معلوم ہوتی ہے:"فإن معه القرين"، یعنی اس کے ساتھ شیطان ہوا کرتا ہے، حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوا کہ اگر نمازی کے سامنے سترہ نہ ہو تو اسے اپنے سامنے سے گذرنے والے کو روکنے کا حق نہیں ہے[1]، یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے[2]۔

۱۵- فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ روکنا واجب نہیں ہے، عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ روکنے اور مقصود نماز یعنی خشوع اور تدبر میں بہت منافات ہے، نیز گذرنے کے حرام ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ امام شربینی شافعی نے اس کی وضاحت کی ہے[3] حنفیہ اور مالکیہ کی کتابوں میں اسی کے مثل ہے[4]۔

البتہ روکنے کے افضل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نمازی کو روکنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ نماز کی بنیاد سکون اور خشوع پر ہے، اور دھکا دینے کا حکم بیان رخصت کے لئے ہے، جیسا کہ نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کے قتل کرنے کا حکم ہے[5]۔

حنفیہ سے قریب مالکیہ کا مسلک ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نمازی کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سامنے سے گذرنے والے کو اس طرح

(۱) سبل السلام ۱/ ۲۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱، الدسوقی ۱/ ۲۴۶، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۰۱۔

روکے کہ خود نماز سے غافل نہ ہوجائے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی سامنے سترہ رکھ کر نماز ادا کر رہا ہو اور سترہ دیوار، ستون یا عصا یا ان جیسی چیزوں کا ہو تو اس کے لئے روکنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مذکورہ روایت میں یہی صراحت آئی ہے [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سامنے سے گذرنے والے کو روکنا مستحب ہے خواہ گذرنے والا بڑا ہو یا بچہ یا جانور [۳]، اس لئے کہ مروی ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم رد عمربن أبی سلمة و زينب وهما صغيران**" [۴] (نبی کریم ﷺ نے عمر بن ابی سلمہ اور زینب کو لوٹا دیا حالانکہ یہ دونوں بچے تھے)۔

ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ كان يصلی فمرت شاة بين يديه، فساعاها إلى القبلة حتى ألزق بطنه بالقبلة**" [۵] (نبی کریم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک بکری آپ کے سامنے سے گذری تو آپ ﷺ نے اسے قبلہ کی طرف ہنکایا یہاں تک کہ اپنے پیٹ کو قبلہ سے چپکا دیا)۔

نمازی اور سترہ کے درمیان گذرنے والے کو روکنے کا طریقہ:

۱۶- روکنے کے طریقہ اور اس کے نتیجہ میں ہونے والے ضمان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں، تاہم اس پر اتفاق ہے کہ روکنا تدریجاً ہو اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آسان سے آسان طریقہ کی رعایت کی جائے [۱]۔

امام نووی "المجموع" میں لکھتے ہیں: شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مرد کے لئے سبحان اللہ کہنا اور عورت کے لئے تالی بجانا مستحب ہے، یہی بات امام احمد اور امام ابوحنیفہ نے بھی کہی ہے، البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ عورت بھی سبحان اللہ کہے گی [۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اشارہ سے یا سبحان اللہ کہہ کر اس کو روکے گا، دونوں کو جمع کرنا مکروہ ہے، مرد قراءت میں آواز بلند کر کے اس کو روکے گا، اور عورت اشارہ سے یا دائیں ہاتھ کی انگلیوں کے ظاہر حصہ کو بائیں ہتھیلی پر مار کر اس کو روکے گی، لیکن آواز بلند نہیں کرے گی، اس لئے کہ اس میں فتنہ ہے اور گذرنے والے سے جھگڑا نہیں کیا جائے گا، اور جن روایتوں میں مقاتلہ کا ذکر ہے اس کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا، بعد میں منسوخ ہوگیا، لیکن اس کو لوٹانے کے لئے اپنی جگہ سے چلنا جائز نہیں ہے، بلکہ اپنی جگہ پر رہتے ہوئے اس کو روکے یا لوٹائے گا، اس لئے کہ چلنے کی خرابی اس کے آگے گذرنے کی خرابی سے زیادہ ہے [۳]۔

حنفیہ ہی سے قریب تر مالکیہ کا مسلک ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نمازی کو حق حاصل ہے کہ وہ گذرنے والے کو اس طرح روکے کہ خود وہ نماز سے غافل نہ ہوجائے، اس لئے کہ اگر عمل کثیر ہوجائے گا تو نماز باطل ہوجائے گی [۴]۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۲۴۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱۔
(۳) المغنی ۲/ ۲۴۶۔
(۴) حدیث: "ورد أنه ﷺ رد عمر بن أبی سلمة و زينب و هما صغيران" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ میں (۱/ ۱۸۷ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۵) حدیث ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ كان يصلي فمرت شاة" کی روایت حاکم (۱/ ۲۵۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۷۵، ۳۷۶، اور المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴۶۔
(۲) المجموع ۴/ ۸۲۔
(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۰۱، ۲۰۲۔
(۴) الدسوقی ۱/ ۲۴۱۔

ستوقۃ

تعریف:

۱- "ستوقة" (سین کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ اور تاء کی تشدید کے ساتھ): وہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو[1]۔

ابن عابدین فتح القدیر سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: "ستوقۃ" ایسا کھوٹا سکہ ہے جس میں کھوٹ زائد ہو، یہ دراصل "سیتوقۃ" سے معرب ہے، یعنی تین طبقے والا، دونوں طرف کے دو طبقے چاندی اور ان دونوں کے درمیان تانبہ وغیرہ[2]۔

تاتارخانیہ میں ہے: "ستوقۃ" یہ ہے کہ اوپر اور نیچے کا طبقہ چاندی ہو اور ان دونوں کے درمیان پیتل ہو، اور اس پر درہم کا حکم نہیں لگایا جائے گا[3]۔

فقہاء میں حنفیہ اس لفظ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جیاد دراہم (عمدہ سکے):

۲- دراہم جیاد خالص چاندی والے سکے ہیں جو بازار میں چلتے ہیں اور بیت المال میں رکھے جاتے ہیں۔

(۱) التعریفات للجرجانی، المغرب، متن اللغۃ، القاموس۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۳۳۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

ب- زیوف:

۳- زیوف گھٹیا سکے ہیں جنہیں بیت المال رد کردیتا ہے لیکن تجار اسے لے لیتے ہیں۔

اسی طرح "نبہرج" اور "بہرج" ردی چیز کو کہتے ہیں، "**درهم نبهرج أو درهم بهرج أو مبهرج**" ردی چاندی والا درہم جس کو تجار رد کردیتے ہیں، ایک قول ہے کہ یہ وہ سکے ہیں جو سرکاری خزانہ کے علاوہ میں ڈھالے جاتے ہیں۔

"زیوف" اچھے ہوتے ہیں، اس کے بعد "نبہرج" اور ان دونوں کے بعد "ستوقۃ" ہے، اور یہ اس کھوٹے سکے کے درجہ میں ہے جس کا تانبہ اس کی چاندی سے زیادہ ہوتا ہے[1]۔

ستوقہ کے ذریعہ معاملہ کرنا:

۴- مالکیہ کا راجح مسلک، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی اظہر روایت یہ ہے کہ کھوٹے دراہم کے ذریعہ معاملہ کرنا جائز ہے۔ مالکیہ نے کھوٹے سکے کی بیع کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کو توڑے یا اس کے ذریعہ دھوکہ نہ دے بلکہ اس میں جائز طریقہ سے تصرف کرے، جیسے زیور بنالے یا دراہم کو صاف کرکے خالص کرے، یا اس کے علاوہ کوئی جائز عمل کرے۔

ان حضرات کے نزدیک کھوٹے درہم کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ ہے جس سے دھوکہ کا اندیشہ ہو یعنی اس کے دھوکہ دینے میں شک ہو، اور جس کے بارے میں علم ہو کہ وہ اس کے ذریعہ دھوکہ دے گا، اس سے کی گئی بیع فسخ کی جائے گی، اور اسے اس کے

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

بائع کولوٹانا واجب ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ کھوٹے دراہم کے ذریعہ معاملہ کرنا حرام ہے، ان حضرات کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے ہے: "من غشنا فلیس منا" [(۲)] (جو ہمیں دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، نیز حضرت عمرؓ نے بیت المال کے ردی مال کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا تھا، نیز اس میں مقصود مجہول ہے جو سوناروں کی راکھ کے مشابہ ہے[(۳)]۔

امام ابو یوسف کا قول یہ ہے (اور یہی امام مالک کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) کہ "ستوقہ" کے ذریعہ معاملہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے معاملہ کرنا مسلمانوں کو دھوکہ میں ڈالنے کا سبب ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ دودھ میں ایسا کرتے تھے کہ اگر دھوکہ ہوتا تو اس کے مالک کی تادیب کے لئے اس کو زمین میں ڈال دیتے تھے، "ستوقہ" کے ذریعہ معاملہ کی اجازت دینا دراہم میں کھوٹ کی اجازت دینا اور مسلمانوں کے بازار کو فاسد کرنا ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کھوٹے درہم والے کو اس وقت سزا دینا مناسب ہوگا جب وہ جان بوجھ کر اس کو چلائے، علامہ کاسانی کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف کا مذکورہ قول شریعت میں بہترین احتساب کی نظیر ہے[(۴)]۔

جیاد سے ستوقہ کی بیع:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک عمدہ سکوں سے ستوقہ کی بیع جائز نہیں

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۳، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۱۰۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸، المغنی ۴/ ۵۸۔

(۲) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۵۸، المغنی ۴/ ۵۷، ۵۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، المدونہ ۴/ ۴۴۴۔

ہے، حنفیہ اس کو اس صورت میں جائز قرار دیتے ہیں جبکہ عمدہ سکہ ستوقہ میں موجود چاندی سے زیادہ ہو۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کھوٹے سکے کی بیع خالص سکے سے جائز ہے، لیکن راجح مسلک یہ ہے کہ کھوٹے سکے کی بیع خالص سکے سے جائز نہیں ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے[(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صرف"۔

جزیہ میں ستوقہ لینا:

٦- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جزیہ میں ستوقہ کا لینا امام کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ اس میں بیت المال کے حق کو ضائع کرنا ہے[(۲)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۱۹، الدسوقی ۳/ ۴۳، تکملۃ المجموع ۱۰/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۰۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۳۳۔

سجل

تعریف:

۱ - سجل کا لغوی معنی وہ صحیفہ ہے جس میں محفوظ کئے جانے والے احکام تحریر کئے جائیں، اسی معنی میں '' کتاب القاضی'' اور '' کتاب العهد'' وغیرہ ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَ عْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِيْن'' [1] (وہ دن (یاد رکھنے کے قابل ہے) جس روز ہم آسمان کو لپیٹ دیں گے جس طرح لکھے ہوئے مضمونوں کا کاغذ لپیٹ لیا جاتا ہے جس طرح ہم نے اول بار پیدا کرنے کے وقت ابتدا کی تھی اسی طرح اسے دوبارہ پیدا کردیں گے، ہمارے ذمہ وعدہ ہے ہم ضرور اسے کر کے رہیں گے)، ابن عباس اور مجاہد نے ''كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ'' کا معنی صحیفہ کو اس کے مندرجات کے ساتھ لپیٹ دینا کہا ہے، امام طبری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، عام مفسرین کے نزدیک یہی معنی مراد ہے [2]۔

(۱) سورۂ انبیاء/ ۱۰۴۔

(۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری ۱۷/ ۷۸، ۷۹ دار المعرفہ بیروت، معانی القرآن للفراء ۲/ ۲۱۳ عالم الکتب بیروت طبع سوم ۱۴۰۳ھ ۱۹۸۳ء، الکشاف للزمخشري ۲/ ۵۸۵ دار المعرفہ بیروت، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۳/ ۲۰۰ دار إحیاء التراث العربی بیروت طبع ۱۳۸۸ھ ۱۹۶۹ء، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۱/ ۳۴۷ دار الکتاب العربی طبع سوم ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء، تفسیر النسفي ۳/ ۹۰ دار الکتاب العربی طبع ۱۴۰۲ھ ۱۹۸۲ء، تفسیر غرائب القرآن للنیسابوري ۱۷/ ۶۰ مطبوع علی ہامش تفسیر الطبری۔

اس کی جمع سجلات ہے، یہ ان نادر مذکر اسماء میں ہے جن کی جمع الف اور تاء سے آتی ہے، اور اس کی جمع تکسیر نہیں آتی ہے۔

جب عہد نامہ مرتب کیا جائے تو اس کے لئے ''سجل تسجيلا'' کہا تا جاہے۔

'' سجل القاضی علیه'' کے معنی آتے ہیں قاضی نے فیصلہ کیا اور اپنا فیصلہ داخل ریکارڈ کیا۔

اور '' سجل العقد و نحوه'' عقد کو رجسٹر میں محفوظ کیا [1]۔

اصطلاح میں سجل کا اطلاق قاضی کے اس صحیفہ پر ہوتا ہے جس میں اس کا فیصلہ قلمبند ہو، بعض فقہاء کے عرف میں اس صحیفہ کے لئے سجل کا لفظ بولا جاتا ہے جو دوسرے قاضی کے پاس بھیجا جائے [2]۔

پھر اسی طرح ان کے عرف میں اس بڑے صحیفہ کو بھی کہا جانے لگا ہے جس میں لوگوں کے حالات اور واقعات محفوظ کئے گئے ہوں [3]۔

علامہ ابن نجیم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں سجل سے مراد وہ تحریر تھی جو کسی واقعہ کے سلسلہ میں گواہان لکھیں اور قاضی کے پاس محفوظ رہے، اس پر قاضی کی کوئی تحریر نہ ہو [4]۔

حنابلہ نے سجل کے معنی کو اس فیصلہ کے ساتھ خاص کیا ہے جو دلائل پر مبنی ہو، یہی صحیح مذہب ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک سجل کے معنی

(۱) الصحاح، القاموس، المغرب، اللسان، المصباح، مفردات الراغب، المعجم الوسیط۔

(۲) الدر المختار للحصکفی ۵/ ۴۳۳ البابی الحلبی، مصر، شرح ادب القاضي للخصاف، (للصدر الشهید) تحقیق محي الدین ہلال السرحان ۱/ ۲۵۹ طبع الإرشاد بغداد۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۴۳۳، البحر الرائق ۷/ ۳، مجمع الأنہر من شرح ملتقی الأبحر للداماد ۲/ ۱۶۴ دار الطباعۃ العامرۃ مصر ۱۳۱۶ھ، مطالب أولي النہی ۶/ ۵۴۶، کشاف القناع ۶/ ۳۶۲۔

(۴) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹۔

دستاویز کے ہیں، لیکن امام ماوردی سجل اور محضر (دستاویز) کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

بعض فقہاء نے تمام تحریر شدہ اشیاء پر خواہ کسی قبیل سے ہو، سجل و محضر دونوں کا اطلاق کیا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-محضر:

۲-محضر سے مراد وہ صحیفہ ہے جس میں فریقین کے مابین پیش آنے والی تمام چیزوں کو قلمبند کیا جائے جیسے مدعا علیہ کا اقرار یا انکار، یا مدعی کا بینہ یا مدعا علیہ کا قسم سے انکار کر دینا اس طرح درج ہو کہ اشتباہ ختم ہو جائے [۲]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سجل و محضر کے مابین فرق یہ ہے کہ سجل فیصلہ کی صراحت اور اس کے نفاذ پر مشتمل ہوتا ہے اور محضر میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔

اگر قاضی مدعا علیہ کو مدعی کے دعوی کے دفاع کی مہلت دینے کے بعد دستاویز میں کسی ایسی تحریر کا اضافہ کر دے جس سے فیصلہ کو نافذ کرنا معلوم ہو تو جائز ہے [۳]۔

ایسی صورت میں سجل و محضر دونوں برابر ہوں گے ان میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

(۱) المحرر في الفقه ۲/ ۲۱۳، الإنصاف ۱۱/ ۳۳۲، شرح أدب القاضي للخصاف ۱/ ۲۵۹ (الحاشیہ)، درر الحکام ۲/ ۵۱۱، البحر الرائق ٦/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳٦۹، مغني المحتاج ۴/ ۳۸۹، شرح منتهى الطلاب للأنصاري ۴/ ۳۵۱۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۵۰۸، شرح أدب القاضي للخصاف ۱/ ۲۵۹ (الحاشیہ)، البحر الرائق ٦/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳٦۹۔

(۳) أدب القاضي للماوردي ۲/ ۷۳، ۳۰۴ (فقرہ ۲/ ۱۳۲، ۲/ ۱۹۹۳)۔

ب-صک:

۳-اس عہد نامہ کو کہتے ہیں جس میں خرید وفروخت، رہن اور اقرار وغیرہ لکھا جائے۔

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ "صک" حق واجب کے وثیقہ کا خاص نام ہے۔

یتیم کے مال کو بطور قرض دیتے وقت قاضی جو تحریر تیار کرتا ہے اس کو بھی "صک" کہا جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک "صک" دستاویز کو کہتے ہیں [۱]۔

ج-مستند وسند:

۴-یہ دیوار اور ہر وہ چیز ہے جس پر سہارا لیا جائے، اور جس پر فیصلہ کی بنیاد ہو اس کو "مستند الحکم" کہتے ہیں، اور قرض وغیرہ کے چک پر بھی بولا جاتا ہے [۲]۔

د-وثیقہ:

۵-وثیقہ سجل، محضر اور صک تینوں کو کہتے ہیں [۳]۔

ھ-دیوان:

٦-دیوان عام اور دیوان قضا کے مابین فرق کرنا ضروری ہے۔

الف-دیوان عام: سلطنت کے حقوق سے متعلق اعمال واموال اور اس کی نگرانی کرنے والے لشکر و کارکنان کی حفاظت کی جگہ کو دیوان

(۱) البحر الرائق ٦/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳٦۹، المبسوط للسرخسي ۱۸/ ۹۴ دار المعرفہ، بیروت طبع سوم، فتح القدیر ۵/ ۴۹۷، مطالب أولي النهى ٦/ ۵۴۵، کشاف القناع ٦/ ۳٦۱۔

(۲) تاج العروس، المعجم الوسیط، تعریفات الجرجانی۔

(۳) البحر الرائق ٦/ ۲۹۹، المغنی ۱۰/ ۱۳۱۔

عام کہتے ہیں [۱]۔

ب- دیوان القضاء: رجسٹر، دستاویز، اقرار نامہ، عہد نامہ، وصی مقرر کرنے، اوقاف اور امانتوں کے نگراں مقرر کرنے وغیرہ کی تحریر "دیوان القضاء" ہے [۲]۔

و- حجت:

۷- حجت کا اطلاق رجسٹر اور دستاویز پر ہوتا ہے، لہذا وہ عام ہے، پھر اس کا اطلاق رجسٹر، دستاویز اور عہد نامے پر ہونے لگا، پھر عرف میں رجسٹر سے نقل کئے جانے والے ان واقعات پر اس کا اطلاق ہونے لگا جس میں اوپر قاضی کی مہر ہو اور نیچے گواہان کی تحریر ہو اور اسے فریق کے حوالہ کیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک حجت اس فیصلہ کے ساتھ مخصوص ہے جو بینہ کی بنیاد پر ہو [۳]۔

رجسٹر تیار کرنا:

۸- قاضی کو چاہئے کہ وہ ایک رجسٹر بنائے، تاکہ طول زمانہ کی وجہ سے وہ بیان دعوی کو بھول نہ جائے، اور یہ یاد دہانی کا ذریعہ ہو، نیز مخالف کا فیصلہ کے انکار کرنے کی صورت میں محکوم لہ کے لیے اپنے حق تک پہنچنے میں مددگار رہو [۴]۔

---

(۱) الأحكام السلطانيہ للماوردي رص ۱۹۹، الأحكام السلطانية للفراء رص ۲۲۰۔

(۲) أدب القاضي للماوردي ۱ر ۲۲۰ (فقرہ ر ۲۸۷)، شرح أدب القاضي للخصاف ۱ر ۲۵۹ (فقرہ ر ۱۲۸)، البحر الرائق ۶ ر ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵ ر ۳۶۹، المغني ۱۰ر ۱۳۱، مطالب أولی النہی ۶ ر ۴۷۴، کشاف القناع ۶ ر ۳۰۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵ ر ۳۶۹، ۶ ر ۷۳، البحر الرائق ۶ ر ۲۹۹، حاشية الباجوري ۲ ر ۴۰۲، مطالب أولي النہی ۶ ر ۵۴۵۔

(۴) منحۃ الخالق علی البحر الرائق لابن عابدین ۷ ر ۳ مطبوع مع البحر الرائق۔

اس رجسٹر میں بیان دعوی، اس کے دلائل اور اس کے متعلق قاضی کا فیصلہ تحریر کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ حقوق کی حفاظت کا ذمہ دار ہے اور بغیر تحریر کے حفاظت ممکن نہیں۔

محکوم لہ کے مطالبہ پر یہ فریضہ لازم ہوگا، اور اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو تحریر کرنا مستحب ہوگا تاکہ دعوی اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ رجسٹر میں محفوظ رہے، کیونکہ کسی فریق کو اس سے مراجعت کرنے اور فیصلہ نکلوانے کی ضرورت پڑ سکتی ہے [۱]۔

قاضی پر ضروری نہیں ہے کہ محکوم علیہ کے لئے وہ حق تحریر کرے جو اس کے نزدیک ثابت ہے یا جس کا اس نے فیصلہ کیا ہے، ایسا کرنا صرف مستحب ہے [۲]۔

لیکن اگر وہ قاضی سے اس حق کے فیصلہ کو ریکارڈ کرنے کا مطالبہ کرے جو اس کے خلاف ثابت ہوا ہے، یا جس کو اس نے ادا کر دیا ہے یا جس سے اس کی براءت ثابت ہو چکی ہے، تاکہ مدعی دوبارہ اس سے اس کا مطالبہ نہ کر سکے تو قاضی پر اس کا مطالبہ ماننا ضروری ہوگا [۳]۔

اگر مقدمہ ایسے شخص سے متعلق ہو جس کی اہلیت ناقص ہے یا جس میں بالکل اہلیت موجود نہیں ہے، جیسے بچہ، مجنون، تو پھر فیصلہ کو ریکارڈ کرنا واجب ہوگا اگرچہ کوئی اس کا مطالبہ نہ کرے، خواہ اس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو، یا اس کے خلاف ہوا ہو [۴]۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱ ر ۹۷، إحكام الأحكام علی تحفۃ الحکام للکافی ۲۲، ۵۴ طبع الشرق مصر ۱۳۴۸ھ، البہجۃ فی شرح التحفۃ للتسولی ۱ ر ۸۲ مطبوع مع حلی المعاصم، أدب القاضی للماوردی ۲ ر ۳۰۱، ۳۰۲ (فقرہ ر ۳۱۸۷-۳۱۹۱)، مغنی المحتاج ۴ ر ۳۹۴، المغنی ۱۰ ر ۱۵۸، کشاف القناع ۶ ر ۱۶۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ ر ۴۵۰، تحفۃ المحتاج ۱۰ ر ۱۴۲، ۲۶۸۔

(۳) البہجہ ۱ ر ۸۲، المغنی ۱۰ ر ۱۵۹، ۱۷۷، کشاف القناع ۶ ر ۳۶۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۴ ر ۳۹۴، تحفۃ المحتاج ۱۰ ر ۱۴۲۔

اگر دعوی حقوق اللہ سے متعلق ہو جیسے حدود یا کسی غیر معین کا حق ہو، جیسے فقراء اور بھلائی کے کاموں کے لئے وقف اور وصیت تو قاضی پر لازم ہوگا کہ اس کو لکھے، اور کسی کے مطالبہ کے بغیر اس کا فیصلہ کرے [1]۔

ہر حال میں خواہ اس سے کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے قاضی کو چاہئے کہ بیان دعوی تحریر کرے اور فیصلہ کو بھی ریکارڈ کرے [2]۔

رجسٹروں میں لکھنے کا طریقہ:

۹ - دستاویزوں اور رجسٹروں میں لکھنے کے لئے اجمال واختصار کافی نہیں ہے، بلکہ پوری صراحت اور وضاحت ضروری ہے۔

دستاویز میں لکھنے کے لئے کاتب پر ضروری ہے کہ بسم اللہ اور الحمدللہ وغیرہ کے بعد مدعی کا نام، اس کے باپ و دادا کا نام، کنیت، پیشہ، قبیلہ، جائے سکونت، اس کی مسجد (یعنی وہ مسجد جس میں عام طور پر وہ نماز پڑھتا ہے) اور وہ تمام چیزیں تحریر کرے جو اس کے صحیح تعارف کا ذریعہ ہوں۔

اس کی حاضری اور اس کی طرف اشارہ کو ذکر کرے۔

اسی طرح مدعی علیہ کے ساتھ کرے۔

گواہان کا تعارف سابقہ طریقہ پر ہوگا، نیز ان کے جائے رہائش کا اضافہ بھی کیا جائے گا [3]۔

کاتب پر یہ بھی ضروری ہے کہ دعوی کا موضوع اور سماعت کے دوران اقرار، انکار، قسم، قسم سے انکار اور سماع شہادت میں سے جو بھی پیش آیا ہو ان تمام کا ذکر کرے۔

اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ مدعی کا دعوی نوٹ کرنے کے بعد گواہی اس کے الفاظ کے ساتھ تحریر کرے۔

دستاویز میں قاضی کا نام، عدالت کا نام اور اس کی معروف علامت اور دستاویز کی ترتیب کی تاریخ درج ہوگی۔

اگر قاضی کسی دوسرے قاضی کا نائب ہو تو اس کی صراحت ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ جس نے اس کو نائب بنایا ہے اسے اس کی اجازت ہو۔

اگر دستاویز پر گواہ بنا دیا جائے تو یہ زیادہ مؤکد اور محتاط ہوگا۔

دستاویز کی تحریر شہر کی عادت وعرف اور اس کی اصطلاحات کے مطابق ہونی چاہئے، اور اس میں ہر زمانہ کے تقاضہ کی رعایت کی جانی چاہئے [1]۔

۱۰ - رجسٹر میں دستاویز کی تمام باتیں مذکور ہوں گی [2]، مزید مندرجہ ذیل امور کا اضافہ ہوگا:

الف - اس میں یہ صراحت ہوگی کہ مدعی علیہ کو دعوی کے دفع کا موقع دیا گیا اور اس کے لئے اس کو مہلت دی گئی، اور اگر وہ دفع کرے تو قاضی اس کو ذکر کرے گا، اور اس کے دلائل ذکر کرے گا، اور اگر اس نے دفع دعوی نہیں کیا تو اس کی بھی اس میں صراحت ہوگی۔

---

(۱) البہجہ ۱/ ۸۲، حلی المعاصم ۱/ ۸۰، إحکام الأحکام ۲۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۴۲، کشاف القناع ۶/ ۳۲۸۔

(۲) حلی المعاصم ۱/ ۸۰، البہجہ ۱/ ۸۲، إحکام الأحکام ۲۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۶۱، ۲۷۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۹، أدب القاضي للماوردي ۲/ ۷۵، ۷۶ (فقرہ ۲۱۳۷، ۲۱۴۰)، کتاب القضاء لابن أبي الدم/ ۲۷۲ (فقرہ/ ۲۶۰)، المغنی ۱/ ۱۵۹، ۱۶۱، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۱، ۲۲۹، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۷، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۷۶ (فقرہ/ ۲۱۴۰)، کتاب القضاء لابن أبي الدم/ ۲۷۲- ۲۷۳- ۵۵۴ (فقرہ/ ۲۶۱-۶۸۹)، المغنی ۱۰/ ۱۵۹، ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱- ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۶۳، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۳۰۲ (فقرہ/ ۳۱۹۲)، کتاب القضاء لابن أبي الدم/ ۵۵۴ (فقرہ/ ۶۹۰) المحرر/ ص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۳۶۲۔

ب-اگر رجسٹر میں یہ ذکر کردے کہ جس طریقہ پر حقوق ثابت ہوتے ہیں اس طریقہ پر حق ثابت ہوا ہے، اور شہادت کے تمام کلمات ذکر نہ کرے تو یہ درست ہے، اور یہی مسلک مختار ہے۔

ج-کبھی رجسٹر میں گواہوں کے بیانات تحریر کرنے کے بعد یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ دعوی اور شہادتیں علماء کے سامنے پیش ہوئیں، انہوں نے اس کے صحیح ہونے اور اس پر فیصلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

د-رجسٹر میں فیصلہ کا سبب اور اس کی بنیاد خواہ اقرار ہو یا بینہ یا اس طرح کے دوسرے دلائل کا ذکر کرنا ضروری ہے۔

ھ-رجسٹر میں فیصلہ کا اعلانیہ صادر ہونا، اس پر گواہ بنانا اور قاضی کا دستخط ہونا مذکور ہوگا، نیز اس میں اس کی صراحت ہوگی کہ یہ تحریر قاضی کے حکم سے قلمبند کی گئی ہے، اس میں اس کا حکم اور اس کا فیصلہ ہے اور یہ محکوم لہ کے لئے حجت بھی ہے۔

رجسٹر کو قاضی کے سامنے پیش ہونا ضروری ہے، تاکہ اس کا وہ گہرائی سے جائزہ لے تا کہ اس میں کوئی نقص واقع نہ ہو[۱]۔

رجسٹروں کی حفاظت:

۱۱-منصب قضا سنبھالنے کے بعد قاضی کا سب سے پہلا عمل یہ ہوگا کہ وہ دفتر میں جو دستاویزات و امانات اور مال ہیں ان پر قبضہ کرے۔

اور قبضہ کی تکمیل دوایک امین کے ذریعہ اور سابق قاضی کی موجودگی میں جائزہ لینے کے بعد ہی ہوسکتی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۶۲/۶، ۱۶۴، أدب القاضي للماوردي ۶۴/۲، ۶۷، ۳۰۳، المحرر رص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۴۸۳/۶، ۵۴۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۳۹/۴، المغنی ۱۶۰/۱۰، کشاف القناع ۳۶۱/۶، ۳۶۳۔

پھر ہر قسم کا رجسٹر دوسرے سے الگ رکھا جائے گا تا کہ سہولت کے ساتھ ضرورت کے وقت اس سے رجوع کیا جاسکے، اور اس میں زیادتی ونقصان کے اندیشہ سے اس پر اپنا مہر بھی لگائے گا[۱]۔

اس طرح دفتر میں ساری چیزیں محفوظ رہیں گی، چاہے جتنے قاضی یکے بعد دیگرے آتے رہیں۔

قاضی یا اس کا کاتب جو فائل یا رجسٹر یا دستاویز مرتب کرے اس میں اس کی نوعیت تحریر کرے اور اس سے متعلق فرد کا نام بھی تحریر کرے، مثلا فلاں بن فلاں کے ساتھ فلاں بن فلاں کے مقدمہ کی فائل ہے۔

پھر آخر میں اپنی مہر بھی لگائے، اس طرح ایک دن یا ایک ہفتہ میں جو دستاویز تیار ہوں ان کو الگ کرے، کسی ایک بنڈل میں جمع کردے اور اس کے اوپر یہ تحریر لکھ دے: فلاں سنہ، فلاں مہینہ اور فلاں تاریخ کی فائل، اسی طرح ہر مہینہ اور سال میں جمع ہونے والی فائلوں کو رکھے اور اس پر اپنی مہر لگائے، پھر اپنی نگرانی میں خزانہ میں اس کو اس طرح محفوظ کرے کہ کوئی شخص اس میں سے کوئی فائل نکالنا چاہے تو اس کی موجودگی یا اس کے بتائے بغیر نہ نکال سکے[۲]۔

(۱) کنز الدقائق مع البحر الرائق ۲۹۹/۶، ۳۰۰، الہدایۃ مع فتح القدیر وشرح العنایہ ۴۶۲/۵، ۴۶۳، البنایہ ۱۷/۷-۱۸، شرح أدب القاضی للخصاف ۲۵۸/۱، ۲۶۳ (فقرہ/ ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴) مجمع الأنہر ۱۵۶/۲، درر الحکام ۴۶۱/۲، ۵۰۰، الفتاوی الہندیہ ۳۴۶/۵، حاشیۃ الرملی ۲۳۹/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۶۹/۵، ۳۷۰، أدب القاضی للماوردی ۲۲۰/۱ (فقرہ/ ۲۸۷)، التنبیہ/ ۲۵۱، ۲۵۲، المحرر ۲۰۴/۲۰، المغنی ۱۳۱/۱۰، مطالب أولی النہی ۴۷/۶، کشاف القناع ۳۰۶/۶۔

(۲) المبسوط ۹۰/۱۶، ۹۱، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۵۴۰/۳، ۵۴۱ تحقیق محمد المنتصر الکتانی ووہبہ الزحیلی دار الفکر دمشق، فتاوی قاضی خان، ۳۶۵/۲، مطبوعہ مع الفتاوی الہندیہ، الکافی لابن عبد البر رص ۹۵۴ مکتبۃ الریاض الحدیثۃ الریاض طبع دوم ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء، الأم ۲۱۱/۶، مختصر المزنی ۳۰۰/۸ مطبوع مع الأم، ادب القاضی للماوردی ۷۷/۲، ۷۸، (فقرہ/ ۲۱۴۳، ۲۱۴۶)، کتاب القضاء لابن ابی الدم ۱۲۲، ۲۳ (فقرہ/ ۶۳)، التنبیہ رص ۲۵۷،

مذکورہ بالا امور اسی وقت انجام پاسکتے ہیں جبکہ قاضی دفتر کی طرف توجہ کرے، اس کی فائلوں اور ان کے محافظوں کی نگرانی و دیکھ ریکھ کرے، اور ان کے ہاتھوں اور ان کے معلومات کے مطابق جو چیزیں پیش آئیں ان کی بھی نگہداشت رکھے[1]۔

کئی رجسٹر تیار کرنا:

۱۲ - دستاویز، رجسٹر اور اقرارنامہ کی دو کاپیاں تیار کی جائیں گی۔

ان میں سے ایک عدالت کے دفتر میں محفوظ رہے گی، اس پر فریقین کا نام یا صاحب وثیقہ کا نام اور قاضی کی مہر ہوگی، ضرورت کے وقت مراجعت میں یہی کاپی بنیاد واساس ہوگی۔

دوسری کاپی محکوم لہ یا صاحب وثیقہ کو دی جائے گی تاکہ حق کے لئے حجت ہو اور اس پر مہر نہیں ہوگی۔

اگرچہ اس کام کا مطالبہ نہ ہو تب بھی یہ کیا جائے گا۔

پھر آج کل ایک رجسٹر میں حسب گنجائش متعدد وثائق ترتیب وار لکھے جاتے ہیں اور رجسٹر دفتر میں محفوظ کردیا جاتا ہے، اس میں حفاظت اور احتیاط زیادہ ہے[2]۔

اگر محکوم لہ سے فیصلہ کی کاپی گم ہوجائے اور وہ قاضی سے دوسری کاپی کا مطالبہ کرے تو اس کا مطالبہ پورا کرے گا، اور اس پر گم شدگی کا دعوی اور اس کی تاریخ لکھ دے گا، تاکہ اس میں لکھے ہوئے حق کو وہ دوبارہ نہ وصول کرے[1]۔

رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کے سلسلہ میں قاضی کا عمل:

۱۳ - اگر قاضی کو اپنے دفتر میں کوئی دستاویز ملے جس میں اس نے کسی کا اقرار یا کسی حق کی شہادت لکھا ہے، یا اپنا کوئی حکم پائے تو جب تک وہ اسے یاد نہ آئے نہ اس پر عمل کرے گا نہ نافذ کرے گا، یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک لکھی ہوئی تحریر یاد نہ آنے کی صورت میں بھی اس پر عمل کرنا اور اس پر اعتماد کرکے اس حکم کو نافذ کرنا درست ہے، کیونکہ قاضی تمام واقعہ کو یاد نہیں رکھ سکتا، اور اس لئے کہ ان دستاویز کا دفتر میں موجود ہونا اس کے صحیح ہونے اور تحریف وتبدیلی سے محفوظ ہونے کی واضح دلیل ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے اور یہی صحیح ہے، ابن ابی لیلی بھی اسی کے قائل ہیں، اور پانچویں صدی ہجری سے قضاۃ کا اس پر عمل رہا ہے[2]۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: ایک قول جو مالکیہ کی ایک جماعت کا ہے، امام ابوحنیفہ کے قول کے موافق ہے، اس کو امام شافعی نے بھی اختیار کیا ہے، یہی ان کا صحیح مسلک ہے۔

= حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المحرر ۲/ ۲۱۴، المغنی ۱۰/ ۱۶۰، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳، ۳۶۳۔

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۷ (فقرہ/ ۶۱۶)۔

(۲) شرح أدب القاضی للخصاف ۱/ ۲۵۹، ۴/ ۱۲۲ (فقرہ/ ۱۲۸، ۱۱۳۲)، مجمع الأنہر ۲/ ۱۵۶، درر الحکام ۲/ ۵۰۰، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۶۵، ۶۷، ۳۰۳ (فقرہ/ ۲۰۸۸، ۲۱۳۹، ۳۱۹۵)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۵، السراج الوہاج رص ۵۹۳، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۴۴، شرح المحلی ۴/ ۳۰۴، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۵۴، المغنی ۱۰/ ۱۶۰، المحرر رص ۲۱۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۴۵، ۵۴۷، کشاف القناع ۶/ ۳۶۱، ۳۶۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹۲، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۲۱ (فقرہ/ ۲۳۲۳)۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۹۲-۹۳، ۱۸/ ۱۷۴، الکنز ۷/ ۲۷، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۱۰۵ (فقرہ/ ۶۳۶)، درر الحکام ۲/ ۴۶۱، الدر المنتقی ۲/ ۱۵۶، ۱۹۱، ۱۹۲ فتح القدیر ۶/ ۱۹، معین الحکام/ ۱۱۹، مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۲، البنایہ ۷/ ۱۴۹، البحر الرائق ۷/ ۲۷، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۱۸۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۴۰۵-۴۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷، أدب القاضی للماوردی ۲/ ۹۷ (فقرہ/ ۲۱۵۵، ۲۱۵۶)، الأم ۷/ ۱۵۲، المغنی ۱۰/ ۱۶۱۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں: لیکن جس روایت پر ان کا عمل ہے وہ صاحبین کے قول کے مطابق ہے (۱)۔

اور اگر قاضی کو یاد نہ ہو تو مالکیہ کے صحیح قول کے مطابق دفتر میں جو دستاویز ہے اس کی صحت ثابت کرنے کے لئے بینہ قابل قبول ہوگا۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ بینہ قابل قبول نہیں ہوگا، شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، لیکن جمہور اہل علم اس کے خلاف ہیں۔

اگر وہاں کوئی دستاویز نہ ہو اور کوئی دعوی کردے کہ قاضی نے اس کے لئے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے، اگر قاضی کو اپنا فیصلہ یاد آجائے تو اس کو نافذ کرے گا، اور یاد نہ آئے تو اس فیصلہ کے سلسلہ میں صاحب حق کا بینہ قابل قبول نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ اس پر عمل نہیں کرے گا، امام مالک کی ایک روایت یہی ہے، اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ میں سے امام محمد اور ابن ابی لیلی اور مالکیہ وحنابلہ کی دوسری روایت ہے کہ بینہ قابل قبول ہوگا، اور فیصلہ نافذ ہوگا۔

اگر قاضی کے دفتر سے ریکارڈ ضائع ہوجائے اور اس کے دونوں کاتب اس میں جو فیصلہ تھا اس کی گواہی دیں تو یہ شہادت قابل قبول ہوگی، اور اس پر اعتماد کیا جائے گا (۱)۔

سابق قاضی کے رجسٹر میں موجود فیصلہ پر قاضی کا عمل:

۱۴ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے دفتر میں سابقہ قضاۃ کے رجسٹروں کی جو تحریر اور دستاویز ہوں ان پر موجودہ قاضی نہ عمل کرے گا اور نہ اعتماد ہی کرے گا، خواہ اس پر مہر ہو، الا یہ کہ اس میں مذکورہ تحریر کی شہادت دو گواہ دیں۔

اس حکم سے حنفیہ نے دیوان کی اس تحریر کو مستثنی قرار دیا ہے جو محافظین کے قبضہ میں اوقاف سے متعلق ہوں، اور بعد زمانہ کی بنا پر حقوق وقف کے ضیاع کے اندیشہ سے ان لوگوں نے اس پر قبضہ کیا ہو، اس لئے ان کا یہ قول استحسانا ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر موجودہ قاضی سابق قاضی کا فیصلہ اسی کی تحریر میں لکھا ہوا پائے تو بالاجماع اس کا نافذ کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن دیوان عام میں جو دستاویز ہوں جن سے حکومت یا رعایا کے حقوق کی تعیین ہوتی ہو، اس پر اعتماد کرنا اور اس کو نافذ کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح مفتی کی تحریر، فقہ کی معتبر کتابیں، امان طلب کرنے کے سلسلہ میں حربی کی تحریر، حکومت کی قرارداد، صراف، دلال اور عام تاجر اور ان جیسے لوگوں کی ڈائری میں ان کے حقوق اور ان پر واجب حقوق کے متعلق جو تحریر ہو ان سب کو بطور حجت تسلیم کرنا اور اس پر عمل کرنا جائز ہے، اور اس کے مضمون اور اس کے مشتملات کی صحت پر بغیر گواہ کے بھی اعتماد کرنا درست ہے (۲)۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۹، ۴۳، ۴۹، حلی المعاصم ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، البہجۃ ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، إحکام الأحکام ۲ ۳۲، الأم ۷/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۱۱، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۲۲۱، ۲/ ۸۷ (فقرہ/ ۲۸۹، ۲۱۴۹)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۹، السراج الوہاج ۵۹۳، شرح المحلی ۴/ ۳۰۴، ۳۰۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۱۴۹، أدب القضاء لإبن أبی الدم ۱۲۳ (فقرہ/ ۶۵)، شرح منہج الطلاب ۴/ ۳۵۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۷ ۳۳ البابی الحلبی مصر، المحرر ۲/ ۲۱۱، المغنی ۱۰/ ۱۶۱، الإنصاف ۱۱/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۲، الطرق الحکمیۃ لإبن القیم ۲۰۴، ۲۰۵ تحقیق محمد حامد الفقی السنۃ المحمدیہ مصر ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۳ء، الترغیب میں ہے کہ نافذ نہ کرنے کی روایت زیادہ مشہور ہے (الإنصاف ۱۱/ ۳۰۷)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۰، البنایہ ۷/ ۱۵۰، البحر الرائق ۷/ ۵۱، ۲۷، الکافی ۹۵۵، کتاب القضاء لإبن أبی الدم ۱۲۴ (فقرہ/ ۶۶)، المغنی ۱۰/ ۱۶۱، المبسوط ۱۶/ ۹۴، الفتاوی الخانیہ ۲/ ۴۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۱۔

(۲) الدر المنتقی ۲/ ۱۵۶، ۱۹۲، شرح ادب القاضی للخصاف ۳/ ۹۸، ۱۰۷، البحر

رجسٹر میں مندرجہ احکام کا نقص:

۱۵ - رجسٹر کے بنیادی اجزاء میں جن کا ذکر گذرا ہر قسم کا نقص اس کے صحیح ہونے میں اثر انداز ہوگا۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے یہ ظاہر ہوگا:

الف- اگر رجسٹر فریقین کے ذکر سے خالی ہو تو اس کی صحت کا فتوی نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر رجسٹر میں لکھا ہو کہ فلاں شخص عدالت میں حاضر ہوا اور اپنے ساتھ فلاں شخص کو بھی لے آیا اور حاضر ہونے والے نے اس پر دعوی کیا، بلکہ "علیه" کے بجائے "**علی هذا الذی أحضر معه**" لکھنا چاہئے، یعنی "اس پر دعوی کیا" کے بجائے "اس شخص پر دعوی کیا جس کو اپنے ساتھ لایا" لکھنا چاہئے۔

اسی طرح ریکارڈ کے دوران فریقین کے تذکرہ کے وقت اسم اشارہ کا لکھنا ضروری ہے، لکھا جائے گا: "**المدعي هذا، والمدعی علیه هذا**"۔

ب- اگر رجسٹر میں دارالقضاء میں مدعی و مدعا علیہ کی حاضری کا تذکرہ نہ ہو تو یہ حنفیہ کے نزدیک جو قضاء علی الغائب کو درست نہیں سمجھتے رجسٹر میں خلل ہے۔

اسی طرح اس صورت میں رجسٹر میں کمی سمجھی جائے گی اگر اس میں مدعا علیہ کی موجودگی میں سماع بینہ کی صراحت نہ ہو اور فریقین کی موجودگی میں فیصلہ دیئے جانے کا تذکرہ نہ ہو[1]۔

ج- اگر کسی فریق کا وکیل ہو اور رجسٹر میں اس کی وکالت کا ثبوت تحریر ہو لیکن اس کے ثبوت کی کیفیت تحریر نہ ہو کہ یہ بینہ کے ذریعہ ہے یا براہ راست قاضی کی مجلس میں حاضری ہوئی اور قاضی نے وکیل اور مؤکل دونوں کو جان لیا ہو، تو یہ رجسٹر میں ایک کمی ہوگی۔

اگر غلطی سے وکیل کی جگہ مؤکل کا نام اور مؤکل کی جگہ وکیل کا نام درج کر دیا جائے تو اس سے رجسٹر کی صحت پر اثر نہیں پڑے گا، بعض مشائخ کا اختلاف ہے[2]۔

د- باپ کی جانب سے یا قاضی کی جانب سے بنائے گئے وصی کے دعوی میں اگر رجسٹر میں باپ کی موت اور وصی بنانے کا ثبوت نہ ہو اور قاضی کی طرف سے عدالتی اجازت اور قبضہ کی اجازت نہ ہو تو یہ دعوی کے رد کرنے کا سبب ہوگا، اس لئے کہ مقدمہ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اس کا ہونا ضروری ہے[3]۔

ھ- ہر وہ رجسٹر جو سبب دعوی سے خالی ہو عام علماء کے نزدیک قابل رد ہے[4]۔

اگر رجسٹر کے اندر گواہوں کا نام نہ ہو تو حنفیہ میں اکثر قاضی اس کو خلل نہیں سمجھتے، مالکیہ کا بھی یہی مشہور قول ہے، لیکن ان کے نزدیک عمل یہ ہے کہ غائب اور صغیر کے خلاف فیصلہ میں ان کا نام ذکر کرنا ضروری ہے اور حاضر کے خلاف فیصلہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

لفظ شہادت کا ترک، دعوی کی دستاویز میں خلل و نقص ہے، لیکن اگر رجسٹر میں لکھا جائے کہ گواہوں نے دعوی کے موافق گواہی دی اور شہادت کا لفظ نہ لکھا جائے تو اس کی صحت کا فتوی نہیں دیا جائے گا،

= الرائق ۷/۲۷، الفتاوی البزازیہ ۵/۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۳۴۱، ۳۵۰، المدونہ ۵/ ۱۴۵، اور تبصرة الحکام ۱/ ۵۵، ۶۱، مواہب الجلیل ۶/۱۰۶، أدب القاضی للماوردی ۱/۲۲۱، (فقرہ/ ۲۸۹)، التنبیہ/ ۲۵۷، المغنی ۱۰/۱۶۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۲، الأشباہ والنظائر لإبن نجیم ۲۵۷، ۴۰۵، العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ لابن عابدین ۲/ ۱۹، المطبعۃ المیمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۳، ۵/ ۳۷۰، ۴۳۵، ۷/ ۴۳، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ۲۱۵، الأحکام السلطانیہ للفراء ۲۳۸، الطرق الحکمیہ/ ۲۰۵، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۵۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۵۰، المبسوط ۱۶/ ۹۲، ۹۳، مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۲، الکنز ۷/ ۳، البنایہ ۷/ ۱۴۹، ۱۵۰، تنویر الأبصار ۵/ ۴۳۵، ۴۳۶، معین الحکام/ ۱۲۳۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۸۶، ۲۶۱، ۲/ ۲۴۶، ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۵۱۲، معین الحکام/ ۱۳۳، الفتاوی الہندیۃ ۶/ ۲۳۸۔

(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۴۷۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۳۹، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۱۶۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۲۵۹۔

بعض مشائخ نے اس کی صحت کا فتوی دیا ہے، اور یہی مسلک مختار ہے (١)۔

و- اسی طرح اگر رجسٹر میں مختصر طریقہ پر لکھا جائے مثلاً یہ تحریر ہو: یہ میرے نزدیک دلیل شرعی سے ثابت ہے تو اس کے صحیح ہونے کا فتوی اس وقت تک نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اثبات کا ذریعہ نہ بیان کیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ اس کے صحیح ہونے کا فتوی دیا جائے گا (٢)۔

اگر یہ تحریر ہو کہ میں نے شرائط کے ساتھ رجسٹر کے ثبوت کا فیصلہ کیا ہے یا دعوی کے مطابق میں نے فیصلہ کیا ہے تو یہ رجسٹر میں کمی سمجھی جائے گی، اس لئے کہ قاضی پر اس کی تفصیل بیان کرنا ضروری ہے (٣)۔

ز- اگر دستاویز میں گواہان کی گواہی کے ذکر کے وقت یہ تحریر کیا جائے کہ ان لوگوں نے دونوں فریق کی طرف اشارہ کیا تو اس کے صحیح ہونے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ بوقت ضرورت مدعی کی طرف اور بوقت ضرورت مدعا علیہ کی طرف اشارہ کی صراحت ضروری ہے، اور یہی معتبر اشارہ ہے جس کا واضح بیان ہونا ضروری ہے (٤)۔

ح- اگر رجسٹر کے آخر میں اس کی صراحت نہ ہو کہ قاضی نے گواہوں کی گواہی یا کسی دوسرے ثبوت کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے تو وہ فیصلہ درست نہیں ہوگا (١)۔

ط- اگر نائب قاضی دعوی کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور اپنے فیصلہ کو اصل قاضی کے نفاذ پر موقوف کرے تو یہ بڑی کمی سمجھی جائے گی جو اس کو فیصلہ کے دائرہ سے خارج کردے گی (٢)۔

ی- دعوئ وقف میں اگر قاضی رجسٹر میں یہ تحریر کرے کہ میں نے وقف کے صحیح ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ اس میں نقص ہے، اس لئے کہ یہ برمحل فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ وقف بالاتفاق صحیح اور جائز ہے اور اختلاف لازم ہونے میں ہے (٣)۔

رجسٹر کے لئے کسی کاتب کو مخصوص کرنا اور اس کی شرائط:

١٦- قاضی پر ضروری ہے کہ وہ کسی کاتب کا انتخاب کرے جو عدالتی بیانات تحریر کرنے میں اس کا تعاون کرسکے، اس لئے کہ قاضی کا خود اس کو انجام دینا دشوار ہے (٤)۔

قاضی کے کاتب کا انہی اوصاف سے متصف ہونا ضروری ہے جن سے قاضی کا متصف ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ عدالت کا ایک جزء ہے، نیز اس لئے کہ عمل کتابت قضاء کے قبیل سے ہے، لہذا کاتب کا مسلمان، مکلّف، عادل اور متقی و پرہیزگار ہونا ضروری ہے (٥)، تفصیل کے لئے دیکھئے: "قضاء" کی اصطلاح۔

---

(١) شرح أدب القاضی للخصاف ٨٢/٢ (فقرہ ٦٢٤)، تبصرۃ الحکام ٦٩/١، ٩٧، التاج والإکلیل ١٤٤/٦، العقد المنظم للحکام ٢٠٢/٢، ٢٠٣، البجہ ٤٧/١، ٨٢، جامع الفصولین ٨٦/١، ٢٥٨/٢، معین الحکام ١٣٤، حاشیۃ الرملی ٨٦/١، الفتاوی الہندیہ ١٦٠/٦، ٢٤٧۔

(٢) جامع الفصولین ٨٧/١، معین الحکام ١٣٤، حاشیۃ الرملی ٨٦/١، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ١١٧/٢، ١١٨۔

(٣) جامع الفصولین ٢٥٤/٢، الفتاوی الہندیہ ٢٣٨/٦۔

(٤) جامع الفصولین ٨٦/١، درر الحکام ٥١٢/٢۔

(١) جامع الفصولین ٢٥٤/٢، الفتاوی الہندیہ ٢٣٨/٦۔

(٢) جامع الفصولین ٢٥٣/٢۔

(٣) جامع الفصولین ٢٦١/٢۔

(٤) معین الحکام ١٥، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی ١٢/٧، المطبعۃ الجمالیہ مصر طبع اول ١٣٢٨ھ ١٩١٠ء، تبصرۃ الحکام ٢٤/١، الشرح الکبیر ١٣٨/٤، حاشیۃ الدسوقی ١٣٨/٤، المنہاج ٣٨٨/٤، تحفۃ المحتاج ١٣٣/١٠، شرح المحلی ٣٠١/٤، حاشیۃ البجیرمی ٣٥١/٤، حاشیۃ الباجوری ٤٠٢/٢، المغنی ١٥/١٠، الإنصاف ٢١٦/١١، مطالب أولی النہی ٤٨٢/٦، کشاف القناع ٣١٣/٦۔

(٥) المبسوط ٩٠/١٦، شرح أدب القاضی للخصاف ٢٤٣/١، ٢٤٤ (فقرہ ١١١)،

سجود

تعریف:

۱ - لغت میں سجود کا معنی: سر فگندہ ہونا، پست ہونا، خاکساری وانکساری کرنا، جھکنا اور زمین پر پیشانی کو رکھنا ہے، جس نے بھی خاکساری کی اور سر فگندہ ہوا اس نے درحقیقت سجدہ کیا، جب اونٹ شہسوار کے سوار ہونے کے واسطے سر جھکا تا ہے تو بولتے ہیں: ''**سجد البعیر**''، جب کھجور کا درخت کھجور کے بوجھ کی وجہ سے جھک جاتا ہے تو کہتے ہیں: ''**سجدت النخلة**'' اور جب کوئی آدمی سر جھکاتا ہے اور جھکتا ہے تو بولتے ہیں: ''**سجد الرجل**''، اسی سے ''**سجود الصلاة**'' ماخوذ ہے، یعنی زمین پر پیشانی کو رکھنا، سجدہ اسم ہے۔

مسجد: نماز کا گھر جس میں عبادت کی جائے، اسی معنی میں اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: ''**جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**''[(۱)] (میرے لئے زمین سجدہ گاہ اور پاک کرنے والی بنادی گئی ہے)۔

اس کی جمع مساجد ہے۔ مسجد (جیم کے فتحہ کے ساتھ) انسان کے بدن میں سے موضع سجدہ، اس کی جمع بھی مساجد ہے اور وہ پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں قدم ہیں۔

اسی معنی میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ کافور میت کے مواضع سجود پر لگا یا جائے۔

علامہ راغب اصفہانی کا بیان ہے: اللہ کے لئے سجدہ کرنا انسان، جانور اور جمادات میں عام ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: سجدۂ اختیاری اور یہ صرف انسان کے لئے ہے، اس کی وجہ سے وہ اجر وثواب کا مستحق ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَ اعْبُدُوْا**''[(۱)] (غرض یہ کہ اللہ کی اطاعت کرو اور عبادت کرو)۔

دوم: سجدۂ اجباری، یہ سجدہ انسان، جانور، نباتات اور جمادات سب کے لئے عام ہے، اسی طرف اللہ رب العزت کے اس ارشاد میں اشارہ ہے: ''**وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِيْ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ ظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ**''[(۲)] (اور اللہ ہی کے آگے جھکے رہتے ہیں (سب) جتنے آسمانوں میں ہیں اور (جتنے) زمین میں ہیں (کوئی) ارادۃً اور (کوئی) جبراً اور ان کے سائے بھی صبح وشام کے وقت)، نیز اللہ تعالی کے اس ارشاد میں: ''**يَتَفَيَّؤُا ظِلٰلُهٗ عَنِ الْيَمِيْنِ وَ الشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلّٰهِ**''[(۳)] (جن کے سائے داہنی طرف اور بائیں طرف جھکتے ہیں، تابع ہیں اللہ کے)۔

= البحر الرائق ۶/ ۳۰۴، مجمع الأنہر ۲/ ۱۵۸، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۵۰، معین الحکام/ ۱۶، الکافی ۹۵۴، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۸، الأم ۶/ ۲۱۰، أدب القاضي للماوردی ۲/ ۵۸ (۲۰۶۲)، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۸، ۳۸۹، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۳، السراج الوہاج ۵۹۱، التنبیہ/ ۲۵۲، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۵۱، کتاب القضاء لإبن أبي الدم ۱۰۹، ۵۶۸ (فقرہ/ ۴۲، ۱۳۷)، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۲، المحرر ۲/ ۴۰۴، المغنی ۱۰/ ۱۵۷، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۵، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۸۲۔

(۱) حدیث: ''جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا'' کی روایت بخاری (فتح

= الباری ۱/ ۴۳۵، ۴۳۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۳۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نجم/ ۶۲۔

(۲) سورۂ رعد/ ۱۵۔

(۳) سورۂ نحل/ ۴۸۔

یہ سجدۂ اجباری ہے جو اس بات پر تنبیہ کرنے والی خاموش دلالت ہے کہ یہ سب مخلوق اور حکمت والے خالق کی مخلوق ہیں۔شریعت میں سجدہ کا اطلاق نماز کے ایک مشہور رکن پر ہوتا ہے اور اس کے قائم مقام سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر پر ہوتا ہے (۱)۔

شرعی حکم:

اول-نماز کا سجدہ:

۲- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں سجدہ کرنا فرض اور نماز کا ایک رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (۲) (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو اور اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو اور نیکی کرتے رہو تا کہ کچھ فلاح پاجاؤ)۔

جہاں تک سنت رسول کی بات ہے تو نماز کو صحیح طور پر ادا نہ کرنے والے کی حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا: "**ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا**" (۳) (پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ)، نیز آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم**" (۴) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے)، اسی طرح فقہاء کا اجماع ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں دو سجدے واجب ہیں خواہ نماز فرض ہو یا سنت (۱)۔

۳- اسی طرح اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کامل سجدہ اس وقت ہوگا جبکہ نمازی ساتوں اعضاء پر سجدہ کرے اور وہ سات اعضاء یہ ہیں: پیشانی، ناک کے ساتھ، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، اور دونوں قدم، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم علی الجبهة -و أشار بيده إلی أنفه- والرجلين و الركبتين و أطراف القدمين**" (۲) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی پر (اور آپ علیہ السلام نے ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، دونوں پیروں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے کناروں پر)۔

ایک روایت میں اس طرح ہے: "**أمرت بالسجود علی سبعة أعظم اليدين والركبتين والقدمين والجبهة**" (۳) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں قدم اور پیشانی)۔

کامل سجدہ یہ ہے کہ نمازی کے پست حصے بلند حصے سے اونچے ہوجائیں درانحالیکہ چہرہ کھلا ہوتا کہ چہرہ براہ راست زمین سے ملے اور اطمینان سے سجدہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے سجدہ میں تعدیل نہ کرنے والے سے فرمایا: "**ثم اسجد حتی تطمئن**

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، ترتیب التعریب، مختار الصحاح، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "سجد"، ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۱۲، جواہر الإکلیل ۱/۴۸، المجموع ۳/۴۲۰۔

(۲) سورۂ حج/۷۷۔

(۳) حدیث: "**المسيء صلاته**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۷۶، ۲۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم ......**" کی روایت بخاری

= (الفتح ۲/۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/۱۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/۴۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، مغنی المحتاج ۱/۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۵۱۴۔

(۲) حدیث: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم......**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**أمرت بالسجود......**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ساجدا"(1) (پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا سجدت فأمكن وجهک من السجود كله حتى تطمئن ساجدا ولا تنقر نقرا**"(2) (جب تم سجدہ کروتو پورے سجدہ میں اپنے چہرہ کو زمین پر جماؤ تا آنکہ سجدہ کی حالت میں مطمئن ہوجاؤ اور ٹھونگیں نہ مارو)، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ جب آیت: "**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ الْعَظِيْمِ**"(3) (سو آپ اپنے عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجئے) نازل ہوئی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوها في ركوعكم**" (اسے اپنے رکوع میں شامل کرلو)، پھر جب آیت "**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَى**"(4) (آپ تسبیح کیجئے اپنے عالیشان پروردگار کے نام کی) نازل ہوئی تو فرمایا: "**اجعلوها في سجودكم**"(5) (اسے اپنے سجدہ میں شامل کرلو)۔

اور سجدہ میں تعدیل کرے، اپنے دونوں بازوؤں کو زمین سے اٹھائے رکھے ان کو زمین پر نہ بچھائے اور دونوں قدموں کو کھڑا رکھے

---

(1) حدیث: "المسيء صلاته" کی تخریج فقرہ/ ۲ پر گذر چکی ہے۔

(2) حدیث: "إذا سجدت فأمكن وجهک......" کی روایت بزار نے (مجمع الزوائد ۲۷۶/۳) میں کی ہے اور اس میں ایک راوی اسماعیل بن رافع ضعیف ہیں، اور امام ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض......" (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تھے تو ناک اور پیشانی کو زمین پر جما کر رکھتے تھے)، اور کہا حدیث حسن اور صحیح ہے (سنن الترمذی ۵۹/۲، ۶۰ احمد شاکر)۔

(3) سورۂ واقعہ/ ۷۴۔

(4) سورۂ اعلیٰ/ ۱۔

(5) حدیث: "لما نزلت "فسبح باسم ربک العظيم" قال رسول الله ﷺ: اجعلوها في ركوعكم......" کی راویت ابوداؤد (۵۴۲/۱ طبع استانبول) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (الفتوحات الربانیہ ۲۴۱/۲)۔

اور اپنے دونوں پیروں اور دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف متوجہ رکھے، کیونکہ حضرت انس بن مالکؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**اعتدلوا في السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب**"(1) (سجدہ میں تعدیل کرو اور تم میں سے کوئی کتے کی طرح اپنے دونوں بازو نہ بچھائے)۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع**"(2) (نبی کریم ﷺ منع فرماتے تھے کہ کوئی شخص (سجدہ میں) اپنے بازوؤں کو درندہ کی طرح بچھائے)، حضرت ابوحمید سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ: إذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما و استقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة**"(3) (نبی کریم ﷺ جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ کو بغیر بچھائے رکھتے تھے، اور ان کو بند نہیں رکھتے تھے اور اپنے دونوں پیروں کی انگلیوں کے کنارے قبلہ رو رکھتے تھے)، حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا سجد أحدكم فليعتدل ولا يفترش ذراعيه افتراش الكلب**"(4) (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو چاہئے کہ اعتدال کے ساتھ کرے، اور کتا کی طرح

---

(1) حدیث: "اعتدلوا في السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب" کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۱/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳۵۵/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(2) حدیث: "أن النبي ﷺ كان ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه......" کی روایت مسلم (۳۵۸/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(3) حدیث: "أن النبي ﷺ إذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما و استقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة" کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۵/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(4) حدیث: "إذا سجد أحدكم فليعتدل ولا يفترش ذراعيه افتراش......" کی روایت ترمذی (سنن الترمذی ۶۵/۲، ۶۶ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

اپنے دونوں بازو نہ پھیلائے)، حضرت وائل بن حجرؓ سے مروی ہے: "أن النبی ﷺ: كان إذا سجد ضم أصابعه وجعل يديه حذو منكبيه" (۱) (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیوں کو ملاتے اور اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر رکھتے)۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا سجد العبد سجد كل عضو منه فليوجه من أعضائه إلى القبلة مااستطاع" (۲) (جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ ریز ہوتا ہے، لہذا اپنے اعضاء کو حتی الوسع قبلہ رو کرے)۔

اور اپنی دونوں کہنی اپنے دونوں پہلو سے جدا رکھے، اس لئے کہ حضرت احمر بن جزء سے روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه عن جنبيه حتى نأوى (۳) له" (۴) (رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے دونوں بازو اپنے پہلوؤں سے جدا رکھتے یہاں تک کہ ہم لوگوں کو ان پر ترس آتا)، نیز مروی ہے: "أنه كان إذا سجد لو شاءت بهمة أن تمر بين يديه لمرت" (۵) (جب آپ ﷺ سجدہ فرماتے تو اس وقت اگر بکری کا بچہ ان کے ہاتھوں کے درمیان سے گزرنا چاہتا تو گزر جاتا)۔

اپنے پیٹ کو اپنے دونوں رانوں سے اٹھائے رکھے، اس لئے کہ ابوحمید روایت کرتے ہیں: "أن النبی ﷺ: كان إذا سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شئ من فخذيه" (۱) (نبی کریم ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنی دونوں رانوں کو کشادہ رکھتے تھے اور اپنا پیٹ اپنے دونوں رانوں کے کسی حصہ پر نہیں رکھتے تھے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "أتيت رسول الله ﷺ من خلفه فرأيت بياض بطنه (۲) وهو مجخ، قد فرّج بين يديه" (۳) (میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے سے آیا تو ان کے بطن کی سفیدی پر نظر پڑی جبکہ آپ ﷺ سجدہ میں اپنا پیٹ اٹھائے ہوئے تھے اور ہاتھوں کو کھلا رکھے ہوئے تھے)۔

اپنے دونوں قدموں، رانوں اور گھٹنوں کو کشادہ رکھے، کیونکہ آپ ﷺ کی صفت صلاۃ کے بارے میں ابوحمید کی روایت ہے: "إذا سجد فرج بين رجليه" (۴) (آپ ﷺ جب سجدہ فرماتے تو اپنے دونوں پیروں کو کشادہ رکھتے)۔

اپنی دونوں ہتھیلیاں کھول کر زمین پر رکھے اور انگلیاں ایک

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا سجد ضم أصابعه......" کی روایت بیہقی (سنن البیہقی ۲/ ۱۱۲) نے وائل بن حجر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا سجد العبد سجد......" کو زیلعی نے (نصب الرایہ ۱/ ۳۸۷) میں ذکر کیا ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

(۳) نأوي له: تو ہمیں آپ پر رحم آتا اور آپ کے بارے میں اندیشہ ہونے لگتا (النہایہ ۱/ ۸۲ طبع الحلبی)۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۵ طبع استانبول) اور نووی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے (المجموع ۳/ ۴۲۹، ۴۳۰)۔

(۵) حدیث: "كان إذا سجد لوشاءت بهمة أن تمربين يديه لمرت" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "كان إذا سجد فرج بين فخذيه......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابوحمید سے کی ہے اور منذری نے سکوت کیا ہے (مختصر سنن أبی داؤد للمنذری ۱/ ۳۵۸ اور سنن ابی داؤد ۱/ ۴۷۱ طبع استانبول)، نیل الأوطار (۲/ ۲۵۷ طبع العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "أتيت رسول الله ﷺ من خلفه فرأيت بياض أبطيه وهو مجخ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۵ طبع استانبول) نے کی ہے اور یہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول ۵/ ۳۷۲)۔

(۳) جخى فى صلاته: سجدہ میں اپنا پیٹ اٹھایا اور اپنے دونوں بازوؤں کو کھولا (المعجم الوسیط)۔

(۴) حدیث: "إذا سجد فرج بين رجليه......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۷۱ طبع استانبول) نے ان الفاظ سے کی ہے، "إذا سجد فرج بين فخذيه" اور ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا (مختصر سنن ابی داؤد ۱/ ۳۵۸)۔

دوسرے سے ملی ہوئی قبلہ رو ہوں اور دونوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل رکھے جیسا کہ ابوحمید کی روایت میں صراحت ہے: "أن النبي ﷺ وضع كفيه حذو منكبيه" (۱) (نبی کریم ﷺ نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل رکھا)، بعض علماء کا خیال ہے کہ ان دونوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل رکھے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ سجد فجعل كفيه بحذاء أذنيه" (رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل رکھا)، ایک دوسری روایت میں ہے: "ثم سجد ووضع وجهه بين كفيه" (۲) (پھر سجدہ کیا اور اپنا چہرہ مبارک اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا)۔

اور اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا دے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے فرمایا: "إذا سجدت فاعتمد على راحتيك" (۳) (جب تم سجدہ کرو تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا لو)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ وضع كفيه حذو منكبيه" کی روایت ترمذی (۲/۵۹، ۶۰ طبع دار الکتب العلمیہ) نے حضرت أبی حمید الساعدی سے کی ہے اور کہا ابوحمید کی حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ سجد فجعل كفيه بحذاء أذنيه" کی روایت اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں حدیث وائل بن حجر سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "رمقت النبي ﷺ فلما سجد وضع يديه حذاء أذنيه"، ایسا ہی طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کیا ہے، (نصب الرایہ ۱/۳۸۱) اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت مسلم نے وائل بن حجر سے ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "فلما سجد سجد بين كفيه" (صحیح مسلم ۱/۳۰۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فاعتمد على راحتيك" کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابویعلی موصلی نے اپنی مسند میں ابواسحاق سے کی ہے، انھوں نے کہا: براء بن عازب نے ہمیں سجدہ کا طریقہ بتایا چنانچہ انہوں

جہاں تک عورت کی بات ہے تو وہ سجدہ میں اپنے شکم کو اپنی دونوں رانوں اور اپنی کہنیوں کو اپنے پہلوؤں سے ملائے گی، اپنے ہاتھوں کو زمین پر بچھا دے گی اور پست ہوگی اور اپنے پیر مردوں کی طرح کھڑا نہیں رکھے گی، اپنے دونوں پاؤں کے درمیان فصل نہیں کرے گی، بعض علماء نے کہا ہے کہ اس میں خنثی عورت کی طرح ہے، اس لئے کہ یہ عورت کے لئے زیادہ پردہ پوش اور خنثی کے لئے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے (۱)۔

سجدہ کے احکام:

سجدہ کے احکام سے متعلق بہت سے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

دونوں ہاتھوں سے پہلے دونوں گھٹنے رکھنا یا اس کے برعکس کرنا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور علماء سلف کی ایک بڑی جماعت مثلاً امام نخعی، امام سفیان ثوری، امام اسحاق، امام مسلم بن یسار اور ابن منذر کی رائے ہے کہ مستحب یہ ہے کہ اپنے دونوں گھٹنے رکھے، پھر اپنے دونوں ہاتھ پھر اپنی پیشانی اور ناک رکھے، اگر کوئی اپنے دونوں گھٹنوں سے پہلے اپنے دونوں ہاتھ رکھ دے تو سجدہ ہو جائے گا، البتہ تارک استحباب ہوگا، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت

= نے سجدہ کیا تو اپنی دونوں ہتھیلیوں پر سہارا دیا اور اپنی سرین کو اٹھایا اور کہا: رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ نووی نے الخلاصہ میں لکھا ہے کہ اس کی روایت ابن حبان اور بیہقی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن صحیح ہے (نصب الرایہ ۱/۳۸۱)۔

(۱) البدائع ۱/۱۰۵، ۱۶۲، ۲۱۰ حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰۰، ۳۴۲، ۳۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، جواہر الإکلیل ۱/۴۸، المجموع ۳/۴۲۰، ۴۳۱، ۴۳۳، مغنی المحتاج ۱/۱۶۸، روضۃ الطالبین ۱/۲۵۵، شرح السنۃ للبغوی ۳/۱۳۲، سبل السلام ۱/۱۸۱۔

ہے، وہ فرماتے ہیں: "**رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ، و إذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه**"(۱) (میں نے رسول اللہ کو دیکھا ہے کہ جب آپ سجدہ کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے اپنے دونوں گھٹنے رکھتے، اس کے بعد ہاتھ رکھتے اور جب سجدہ سے اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے)۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے روایت کیا ہے: "**كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين**"(۲) (ہم لوگ گھٹنوں سے پہلے ہاتھ زمین پر رکھتے تھے تو ہمیں حکم دیا گیا کہ ہاتھ سے پہلے گھٹنے زمین پر رکھیں)، امام اثرم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے: "**إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك بروك الجمل**"(۳) (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اس طرح نہ بیٹھے جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے بلکہ پہلے دونوں گھٹنے رکھے اس کے بعد ہاتھ زمین پر رکھے)۔

مالکیہ اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھے گا، ایسا ہی ایک قول امام احمد کا بھی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہ سے

---

(۱) حدیث وائل بن حجر: "**رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه...**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۲۴ طبع استنبول)، ترمذی (۲/ ۵۶، ۵۷ طبع دارالکتب العلمیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہمارے علم کے مطابق کسی نے اس کو اس طرح شریک سے روایت نہیں کیا ہے۔

(۲) حدیث سعد بن أبي وقاص: "**كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا......**" کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۱/ ۳۱۹ شائع کردہ المکتب الإسلامی) میں کی ہے اور نووی نے اس کو (المجموع ۳/ ۴۲۲) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: **إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قيل يديه ولا يبرك بروك الجمل**" کی روایت بیہقی (۲/ ۱۰۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، امام نووی نے کہا ہے کہ بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (المجموع ۳/ ۴۲۲)۔

مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير ، و ليضع يديه قبل ركبتيه**"(۱) (جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اس طرح نہ بیٹھے جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے اور اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے)۔

امام مالک سے منقول ہے: سجدہ کرنے والا گھٹنے اور ہاتھ میں سے جسے چاہے پہلے زمین پر رکھ سکتا ہے اس میں کوئی افضل نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں مذہبوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح و برتری حاصل نہیں ہے(۲)۔

دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں پر سجدہ کرنا:

۵ - جمہور فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ سجدہ میں دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کا زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، واجب صرف پیشانی پر سجدہ کرنا ہے (دونوں ابروؤں کے درمیان سے اوپر پیشانی تک کی گولائی جبہہ ہے)، کیونکہ بغیر عضو کی تعیین کے مطلق سجدہ کرنے کا حکم ہوا ہے، پھر چہرہ کے بعض حصے کی تعیین پر اجماع منعقد ہوگیا ہے، لہذا اب کسی دوسرے عضو کی تعیین درست نہیں ہوگی، حنفیہ نے اس پر مزید اضافہ کیا ہے کہ کتاب اللہ کے اطلاق کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہ ہوگا، اور وہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ**

---

(۱) حدیث: "**إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۲۵ طبع استنبول)، نسائی (۲/ ۲۰۷ طبع المطبعہ الأزہریہ) اور احمد (۲/ ۳۸۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (زادالمعاد ▯ شعیب الأرناؤط ۱/ ۲۲۳)۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۰، المجموع ۳/ ۴۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۱۴، شرح السنہ للبغوی ۳/ ۱۳۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵۔

آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا"[1] (اے ایمان والو رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)، نیز اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ"[2] (ان کے آثار سجدہ کی تاثیر سے ان کے چہروں پر نمایاں ہیں)، نیز رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إذا سجدت فمكن جبهتک"[3] (جب تم سجدہ کرو تو پیشانی کو جما کر کرو)۔ صرف پیشانی کو ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اعضاء سے اس کا حکم الگ ہے۔ اور اس لئے بھی کہ سجدہ کا مقصود اشرف عضو کو قدموں کے روندنے کی جگہ ڈالنا ہے اور یہ صرف پیشانی ہے، نیز اگر دیگر اعضاء رکھنا واجب ہوتا تو ان کے رکھنے سے عاجز ہونے کے وقت ان سے اشارہ کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ پیشانی میں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر دیگر اعضاء کو چھوڑ کر صرف پیشانی پر یا اس کے کسی حصے پر سجدہ کرلے تو سجدہ ہوجائے گا۔

بعض فقہاء حنابلہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول، طاؤس اور اسحاق کی رائے ہے کہ دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں پر سجدہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "أمرت بالسجود على سبعة أعظم: اليدين و الركبتين و القدمين و الجبهة"[4] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں قدم اور پیشانی)، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه فإذا وضع أحدكم وجهه فليضع يديه وإذا رفعه فليرفعهما"[1] (دونوں ہاتھ سجدہ کرتے ہیں جیسے چہرہ سجدہ کرتا ہے، لہذا تم میں سے کوئی جب اپنا چہرہ رکھے تو اپنے دونوں ہاتھ بھی رکھے اور جب اس کو اٹھائے تو ان دونوں کو بھی اٹھائے)، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب: وجهه و كفاه و ركبتاه وقدماه"[2] (جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء سجدہ ریز ہوتے ہیں: اس کا چہرہ، اس کی دونوں ہتھیلیاں اس کے دونوں گھٹنے اور دونوں قدم)، ان اعضاء میں سے ہر ایک کا تھوڑا حصہ بھی زمین پر رکھنا کافی ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک دونوں ہاتھوں کو رکھنے میں اندرونی ہتھیلی کا اعتبار ہے، خواہ انگلیوں کا اندرون حصہ ہو یا ہتھیلی کا، اور دونوں قدموں کے رکھنے میں پیر کی انگلیوں کے باطنی حصہ کا اعتبار ہے، لہذا ان کی پشت اور کنارہ رکھنا کافی نہ ہوگا، جبکہ حنابلہ کے نزدیک مذکورہ چھ اعضاء میں سے ہر عضو کا بعض حصہ زمین پر رکھنا کافی ہے، خواہ اس کا ظاہر ہو یا باطن، اس لئے کہ احادیث میں عضو کے باطن اور ظاہر کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا ہے[3]۔

سجدہ میں زمین پر ناک کا رکھنا:

٦ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، امام ابو یوسف، امام محمد، عطاء، طاؤس،

---

(١) سورۂ حج ر ٧٧۔

(٢) سورۂ فتح ر ٢٩۔

(٣) حدیث: "إذا سجدت فمكن جبهتک" کی تخریج فقرہ ر ٣ پر گذر چکی ہے۔

(٤) حدیث: "أمرت بالسجود على سبعة أعظم" کی تخریج فقرہ ٢ پر گذر چکی ہے۔

---

(١) حدیث ابن عمر: "أن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه......" کی روایت احمد بن حنبل (المسند ٢ / ٦ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (سنن أبی داود ١ / ٥٥٣ طبع استنبول) اور حاکم (المستدرک ١ / ٢٢٦) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٢) حدیث: "إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب......" کی روایت مسلم (١ / ٣٥٥ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (١ / ٥٥٢، ٥٥٣ طبع استنبول) نے حضرت عباس بن عبد المطلب سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(٣) البدائع ١ / ١٠٥، حاشیہ ابن عابدین ١ / ٣٠٠، ٣٢٠، کشاف القناع ١ / ٣٥٠۔

عکرمہ، حسن، ابن سیرین، ابوثور اور ثوری کی رائے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے کہ پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم**"[(۱)] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے) اور ان میں ناک کا ذکر نہیں فرمایا، نیز حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: "**رأیت رسول الله ﷺ سجد بأعلی جبهته علی قصاص الشعر**"[(۲)] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے پیشانی کے اوپری حصہ پر یعنی بال نکلنے کی جگہ پر سجدہ فرمایا)۔

اور جب اپنی پیشانی کے اوپری حصہ پر سجدہ کرے گا تو لامحالہ ناک پر سجدہ نہیں ہوسکے گا اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا سجدت فمکن جبهتک من الأرض ولا تنقر نقرا**"[(۳)] (جب تم سجدہ کروتو زمین پر پیشانی جما کر سجدہ کرو، ٹھونگیں نہ مارو)۔

ان حضرات کے نزدیک پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا مستحب ہے، دلائل وہ احادیث ہیں جن میں پیشانی کے ساتھ ناک کا بھی تذکرہ ہے۔

حنابلہ کا مذہب، سعید بن جبیر، اسحاق، نخعی، ابوخیثمہ اور ابن ابی شیبہ کی رائے ہے کہ پیشانی کے ساتھ ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے، ایک قول مالکیہ کا بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم: الجبهة – و أشار بیده علی أنفه– و الیدین و الرکبتین، و أطراف القدمین**" (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی (آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے اپنی ناک کی طرف اشارہ فرمایا)، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں قدم کے کنارے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم الجبهه و الأنف**"[(۱)] (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، پیشانی اور ناک وغیرہ)۔

حضرت ابوحمید سے روایت ہے: "**أن النبي ﷺ کان إذا سجدأمکن أنفه وجبهته من الأرض**"[(۲)] (نبی کریم ﷺ جب سجدہ فرماتے تو ناک اور پیشانی کو زمین پر جما کر سجدہ کرتے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا جو نماز پڑھ رہا تھا کہ اس کی ناک زمین پر نہیں پہنچتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا صلاة لمن لا یصیب أنفه من الأرض**

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۹، المجموع ۳/ ۴۲۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۱۔

(۱) حدیث: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "**رأیت رسول الله ﷺ سجد بأعلی جبهته علی قصاص الشعر**" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ عبدالعزیز بن عبیداللہ، وہب سے روایت کرنے میں منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں ہیں، اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہیں۔ اس حدیث کی ایک دوسری سند ہے جس کو طبرانی نے الاوسط میں ابوبکر بن ابی مریم عن حکیم بن عمیر عن جابر کے طریق سے روایت کی ہے، ابن حبان نے اس سند کو ابن ابی مریم کی وجہ سے معلول بتایا ہے اور فرمایا: ان کا حافظہ خراب ہے، ایک چیز بیان کرتے ہیں پھر ان کو اسی میں وہم ہوجاتا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۲۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "**إذاسجدت فمکن جبهتک بالأرض ولا تنقر نقرا**" کی تخریج فقرہ ۳ پر اس معنی میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "**أمرت أن أسجد علی سبعة أعظم**" کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "**کان إذا سجد مکن جبهته و أنفه من الأرض**" کی روایت ترمذی (۲/ ۵۹، ۶۰ تحقیق احمد شاکر طبع دارالکتب العلمیہ) نے حدیث ابوحمید الساعدی سے کی ہے اور کہا ہے کہ ابوحمید کی حدیث حسن صحیح ہے۔

"مایصیب الجبین"،(۱) (اس شخص کی نماز نہیں جس کی ناک زمین سے پیشانی کی طرح نہ لگے)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس کو اختیار ہے کہ پیشانی پر سجدہ کرے یا ناک پر سجدہ کرے، اس لئے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر سجدہ کرنا واجب ہے، اس لئے اگر بلاعذر ان میں سے ایک پر سجدہ کرے تو جائز ہوگا، البتہ اگر صرف پیشانی پر سجدہ کرے گا تو بلاکراہت جائز ہوگا اور اگر صرف ناک پر سجدہ کرے گا تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔

ابن المنذر کا بیان ہے: امام ابوحنیفہ سے پہلے کسی نے ایسا نہیں فرمایا، غالباً ان کا رجحان یہ ہوگا کہ پیشانی اور ناک دونوں ایک عضو ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جب پیشانی کا ذکر فرمایا تو اپنی ناک کی طرف اشارہ فرمایا(۲)، اور ایک عضو کے بعض حصے پر سجدہ کرنا کافی ہے(۳)۔

(۱) حدیث ابن عباس: "لا صلاة لمن لا يصيب أنفه من الأرض" کی روایت دارقطنی (۱/ ۳۴۸، ۳۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عاصم نے عکرمہ سے مرسل روایت کی ہے۔ شوکانی کا بیان ہے: اسماعیل بن عبداللہ جو کہ سمویہ سے معروف ہیں، انہوں نے فوائد میں حضرت عبداللہ بن عباس سے بواسطہ عکرمہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو چاہئے کہ اپنی ناک زمین پر رکھے، اس لئے کہ تم لوگوں کو اسی کا حکم دیا گیا ہے (نیل الأوطار ۲/ ۲۵۹ طبع العثمانیہ)۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ لما ذكر الجبهة أشار إلى أنفه" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۰۵، ابن عابدین ۱/ ۳۰۰، ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۰، المجموع ۳/ ۴۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۱۶، کشاف القناع ۱/ ۳۵۰، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، سبل السلام ۱/ ۱۸۰، شرح السنۃ للبغوی ۳/ ۱۳۹۔

پیشانی اور دوسرے اعضاء سجدہ کو کھولنا:

۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور علماء سلف میں سے ایک جماعت جیسے عطاء، طاؤس، نخعی، شعبی اور اوزاعی کی رائے ہے کہ سجدہ میں قدم، ہاتھ اور پیشانی کھولنا واجب نہیں ہے، مذکورہ اعضاء میں سے کسی عضو کا براہ راست جائے نماز سے مس ہونا واجب نہیں ہے بلکہ دامن، آستین، ہاتھ اور عمامہ کے پیچ اور دوسرے کپڑوں پر جو نمازی جاڑے گرمی میں پہنتا ہے سجدہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**كنا نصلى مع رسول الله ﷺ في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض يبسط ثوبه فيسجد عليه**"(۱) (ہم لوگ سخت گرمی میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے تو جب ہم میں سے کوئی زمین پر پیشانی کو جما کر نہ رکھ پاتا تو اپنے کپڑے کو زمین پر بچھا دیتا اور اسی پر سجدہ کرتا) اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**لقد رأيت رسول الله ﷺ في يوم مطير وهو يتقي الطين إذا سجد بكساء عليه يجعله دون يديه إلى الأرض إذا سجد**"(۲) (میں نے بارش والے دن میں رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ ﷺ کیچڑ سے بچتے، جب سجدہ فرمانا ہوتا، اپنے ہاتھوں کے نیچے زمین پر چادر کر دیتے اور اس پر سجدہ فرماتے)،

(۱) حدیث ابن مالکؓ: "كنا نصلي مع رسول الله ﷺ في شدة الحر" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۳۳) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "لقد رأيت رسول الله ﷺ في يوم مطير وهو يتقي الطين......" کی روایت احمد بن حنبل، ابویعلی اور الطبرانی نے اسی معنی میں کی ہے اور ہیثمی نے کہا: احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۴۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی اور نیل الأوطار ۲/ ۲۶۱ طبع العثمانیہ)۔

ایک حدیث میں ہے: "أنه سجد علی کور عمامته"(۱) (نبی کریم ﷺ نے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا ہے)۔

حضرت حسن سے روایت ہے کہ صحابہ کے ہاتھ کپڑے کے اندر ہوا کرتے تھے اور اسی حال میں وہ سجدہ کرتے تھے، اور کوئی تو عمامہ پر سجدہ کرتا، ایک روایت میں ہے: "کان القوم یسجدون علی العمامة والقلنسوة ویداه في کمه"(۲) (لوگ عمامہ اور ٹوپی پر سجدہ کرتے اور ان کے دونوں ہاتھ آستین میں ہوتے)۔

شافعیہ کی رائے اور ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ سجدہ میں پیشانی کا کھلا رہنا اور بلاواسطہ جائے نماز سے اس کا متصل ہونا واجب ہے اور آستین، دامن، ہاتھ، عمامہ کے پیچ یا ٹوپی یا کسی ایسے کپڑے پر سجدہ کرنا درست نہیں ہوگا جو کہ نمازی سے متصل ہو اور اس کی حرکت سے اس میں بھی حرکت ہوتی ہو، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا سجدت فمکن جبهتک من الأرض"(۳) (جب تم سجدہ کرو تو پیشانی کو زمین پر جما کر سجدہ کرو) اور حضرت خباب بن ارتؓ سے مروی ہے: "شکونا إلی رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا و أکفنا فلم یشکنا" وفي روایة "فما أشکانا"(۱) (ہم لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنی پیشانی اور ہتھیلی کے بارے میں سخت گرمی کی شکایت کی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے شکایت پر توجہ نہیں فرمائی، اور ایک روایت میں ہے کہ ہم نے شکایت نہیں کی)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد علی کور عمامته" حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن أبي أوفیٰؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ضعیف سندوں سے مروی ہے (نیل الأوطار ۲/ ۲۶۰ طبع العثمانیہ، نصب الرایہ ۱/ ۳۸۴)۔

(۲) قول حسن: "کان القوم یسجدون علی العمامة و القلنسوة، و یده في کمه" کو بخاری (الفتح ۱/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے معلقاً ذکر کیا ہے، اور عبدالرزاق نے ہشام بن حسان کے واسطے سے ان الفاظ میں موصولاً ذکر کیا ہے: "إن أصحاب رسول الله ﷺ کانوا یسجدون و أیدیهم في ثیابهم"۔ بیہقی نے بھی اس کو موصولاً ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ سجدہ کے بارے میں صحابہ پر موقوف سب سے زیادہ صحیح روایت یہی ہے (نیل الأوطار ۲/ ۲۶۱ (طبع العثمانیہ، نصب الرایہ ۱/ ۳۸۵)۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فمکن جبهتک من الأرض" کی تخریج فقرہ ۳ پر اسی معنی میں گذر چکی ہے۔

سجدہ میں تعدیل:

۸ - سجدہ میں تعدیل سے مراد یہ ہے کہ ہر عضو اپنی جگہ پر ٹھہر جائے، بعض علماء نے اس کی مقدار اتنی دیر بتائی ہے جس میں وہ ایک بار "سبحان ربي الأعلی" کہہ سکے، یہ تکبیر کہتے ہوئے سجدے میں جانے کے بعد ہو(۲)۔

جمہور علماء کی رائے ہے کہ سجدہ میں تعدیل فرض ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ واجب ہے، لہذا اگر سجدہ میں تعدیل ترک ہوجائے تو سجدہ سہو سے تلافی ہوسکتی ہے۔ اس کی تفصیل "صلاۃ، طمانینۃ" میں ہے۔

سجدہ میں جانے کے لئے تکبیر اور اس میں تسبیح:

۹ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور ایک روایت امام احمد سے ہے کہ تکبیر، تسبیح اور سارے اذکار و دعائیں جو کہ سجدہ میں

(۱) حدیث خباب: "شکونا إلی رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا و أکفنا......" کی روایت مسلم نے ان الفاظ سے کی ہے: "شکونا إلی رسول الله ﷺ في الرمضاء فلم یشکنا" اور ایک روایت میں ہے: "أتینا رسول الله ﷺ فشکونا إلیه حرالرمضاء فلم یشکنا" (صحیح مسلم ۱/ ۴۳۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) المجموع للإمام النووی ۳/ ۴۱۰، البدائع ۱/ ۱۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۰۔

پڑھی جانے کے سلسلے میں منقول ہیں سنت ہیں، واجب نہیں، اگر کوئی نمازی ان کو ترک کر دے تو گنہگار نہیں ہوگا اور اس کی نماز صحیح ہوگی، خواہ عمداً چھوڑا ہو یا سہوا، البتہ عمداً ترک کرنا مکروہ ہے، دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے اچھی طرح نماز ادا نہیں کی تو اس کو آپ ﷺ نے نماز کے فرائض سکھائے اور یہ اذکار نہیں سکھائے، اگر یہ واجب ہوتے تو اس کو ضرور بتاتے، اور جن احادیث میں اذکار کا بیان ہے وہ استحباب پر محمول ہیں۔

حنابلہ اور اسحاق کی رائے ہے کہ سجدہ میں تسبیح وتکبیر واجب ہیں، اگر ان میں سے کسی کو عمداً چھوڑ دے گا تو نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر بھول کر چھوڑ دے گا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، البتہ سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور اس کا حکم دیا ہے، اور حکم دینا وجوب کے لئے ہوتا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صلوا كما رأيتموني أصلي**"[1] (جس طرح مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اسی طرح پڑھو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لاتتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ**" (کسی کی نماز پوری نہیں ہوتی یہاں تک کہ وضو کرے)، یہاں تک کہ ارشاد فرمایا: "**ثم يقول : الله أكبر، ثم يسجد حتى تطمئن مفاصله**"[2] (پھر وہ اللہ اکبر کہے، پھر سجدہ کرے، یہاں تک کہ اس کے تمام جوڑ سکون کی حالت میں ہوجائیں)۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ "**سبحان ربي الأعلى**" کے بعد "**وبحمده**" کا اضافہ ہے یا نہیں، اسی طرح آیا الفاظ تسبیح میں سے یہی "**سبحان ربي الأعلى**" متعین ہے، یا نمازی کو اختیار ہے کہ تسبیح میں جو الفاظ چاہے پڑھے؟ اور کیا منفرد، امام یا مقتدی ہونے کے اعتبار سے تین بار یا زیادہ پڑھنا مستحب ہے؟ یہ تمام تفصیلات اصطلاح "رکوع" میں دیکھی جائیں، اس لئے کہ رکوع اور سجدہ میں تسبیح وتکبیر کا حکم ایک ہے الگ الگ نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مستحب ہے کہ سجدہ میں تسبیح کے بعد یہ دعا پڑھے: "**اللهم لک سجدت و بک آمنت، ولک أسلمت سجد وجهي للذي خلقه و صوره وشق سمعه وبصره تبارک الله أحسن الخالقين**" (اے اللہ میں نے تجھ کو سجدہ کیا اور تجھ پر ایمان لایا، تیرا فرمانبردار ہوا، میرے چہرے نے اس ذات کو سجدہ کیا جس نے اس کو پیدا کیا اور اس کی صورت بنائی اور اس کے کان اور آنکھ کھولا، اللہ بہت برکت والا احسن الخالقین ہے)۔ اسی طرح اس میں یہ دعا مستحب ہے: "**اللهم اغفرلي ذنبي كله دقه و جله، و أوله و آخره، و علانيته و سره، اللهم إني أعوذ برضاک من سخطک، وبعفوک من عقوبتک، و أعوذ بک منک، لا أحصي ثناء عليک أنت كما أثنيت على نفسک**"[1] (یاالٰہی مرے تمام گناہ بخش دے چھوٹے بڑے، پہلے پچھلے، ظاہر اور پوشیدہ، اے اللہ میں پناہ لیتا ہوں تیری ناراضگی سے تیری رضا کی، تیری سزا سے تیری عافیت کی اور پناہ چاہتا ہوں تیری رحمت کی تیرے عذاب سے، میں تیری تعریف کا احاطہ نہیں کرسکتا تو ویسا ہی ہے جیسا کہ خود تو نے اپنی تعریف کی ہے)۔

سجدہ میں قرآن کی تلاوت:

۱۰ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ میں قرآن مجید کی تلاوت

---

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۱ طبع السّلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لاتتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۳۶ طبع استنبول) نے کی ہے، اور وہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول □ الأرناؤوط ۵/۴۲۰، ۴۲۲، طبع الملاح)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: "**نهاني رسول الله ﷺ عن قراء ة القرآن و أنا راكع أو ساجد**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن مجید کی تلاوت سے منع فرمایا)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا و إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، و أما السجود فاجتهدوا في الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم**"(۲) (لوگوں سنو! مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، جہاں تک رکوع کی بات ہے تو اس میں رب کی عظمت بیان کرو، اور جہاں تک سجدہ کی بات ہے تو اس میں خوب دعا کرو، اس لئے کہ اس میں دعا قبولیت کے لائق ہے)۔

اگر سجدہ میں سورہ فاتحہ کو چھوڑ کر کوئی دوسری آیت پڑھے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اگر سورہ فاتحہ ہی پڑھے تو جمہور علماء کے نزدیک اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکن کو غیر محل کی طرف منتقل کردیا، جیسا کہ کوئی رکوع یا سجدہ کو بے موقع ادا کرے(۳)۔

سجدۂ تلاوت، سجدۂ سہو اور سجدۂ شکر کی تمام تر تفصیلات ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

(۱) حدیث علیؓ: "نهاني رسول الله ﷺ عن قراء ة القرآن و أنا راكع أو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸، ۳۴۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المجموع للإمام النووي ۳/ ۴۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۳۔

دوم- غیر اللہ کو سجدہ کرنا:

۱۱- فقہاء کا اجماع ہے کہ بت یا سورج یا اس جیسی دیگر مخلوق کو سجدہ کرنا کفر ہے، سجدہ کرنے والا کافر ہوجائے گا اگر وہ عاقل، بالغ اور خود مختار ہو خواہ عمدا کیا ہو یا از راہ مزاح(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بت یا سورج کو بطریق تعظیم اور الوہیت کے اعتقاد سے سجدہ نہیں کرے، بلکہ بظاہر اس کو سجدہ کرے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو ظاہر میں اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اور فیما بینہ وبین اللہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا قوی قرینہ موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ اس کا یہ عمل بطور استخفاف نہیں ہے جیسے دار الحرب میں کوئی قیدی کسی کافر کے سامنے اس کے ڈر سے سجدہ کرے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا(۲)۔

۱۲- اسی طرح تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بت وغیرہ کے علاوہ کسی جابر وظالم، یا بادشاہ یا کسی بھی دوسری مخلوق کو سجدہ کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اگر سجدہ کرنے والے کی نیت اس مخلوق کی عبادت ہو تو وہ کافر ہوجائے گا اور وہ ملت اسلامیہ سے خارج ہوجائے گا، اس پر علماء کا اجماع ہے، اور اگر عبادت کی نیت نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق کافر ہوجائے گا خواہ اس کی نیت پرستش کی ہو یا نہ ہو، بعض حنفیہ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر اس نے سلام کا ارادہ کیا تو کافر نہیں ہوگا، اور اگر اس کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک کافر ہوجائے گا(۳)۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۲، القرطبی ۱/ ۲۹۳، ابن العربی ۱/ ۲۷، دلیل الفالحین ۳/ ۳۵۷۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۲۴، التفسیر الکبیر للرازی ۲/ ۲۱۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۸۱۔

سجود التلاوۃ

تعریف:

۱- سجود: سجد کا مصدر ہے، اس کی اصل: فروتنی سے جھکنا، پست ہونا اور سرفگندہ ہونا ہے[۱]۔

سجدہ کا اصطلاحی معنی: ایک مخصوص ہیئت میں پیشانی یا اس کے کچھ حصہ کو زمین یا اس سے متصل کسی شئ پر رکھنا ہے[۲]۔

تلاوۃ: "تلا یتلو" کا مصدر ہے، قرآن مجید پڑھنے کے بارے میں کہتے ہیں: "تلوت القرآن تلاوۃ"، بعض لوگوں نے ہر کلام پر لفظ "تلاوۃ" کا اطلاق کیا ہے[۳]۔

سجدۂ تلاوت سے مراد وہ سجدہ ہے جو ایک یا چند آیات سجدہ کی تلاوت کی وجہ سے واجب یا مستحب ہو[۴]۔

شرعی حکم:

۲- سجدۂ تلاوت کے مشروع ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں آیات اور احادیث موجود ہیں، البتہ اختلاف اس کی صفت مشروعیت میں ہے کہ آیا واجب ہے یا مندوب۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ۱/۲۶۶، القاموس المحیط، تہذیب الأسماء واللغات ۳/۱۴۵۔

(۲) رد المحتار ۱/۳۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۴۸۔

(۳) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن/۷۵۔

(۴) قواعد الفقہ/۳۲۰۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد سجدۂ تلاوت کرنا سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلٰى عَلَيهِمْ يَخِرُّوْنَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا. وَ يَقُوْلُوْنَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا وَ يَخِرُّوْنَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَ يَزِيْدُهُمْ خُشُوْعًا"[۱] ((بہر صورت) جن لوگوں کو اس سے قبل علم دیا جاچکا ہے جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پاک ہے ہمارا پروردگار، بےشک ہمارے پروردگار کا وعدہ ضرور پورا ہوکر رہتا ہے اور ٹھوڑیوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھادیتا ہے)۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد، اعتزل الشيطان يبكي، يقول: ياويلي، وفي روايته يا ويله. أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، و أمرت بالسجود فأبيت فلي النار"[۲] (جب کوئی آدمی آیت سجدہ پڑھتا ہے اور سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتے ہوئے بھاگتا ہے اور کہتا ہے: یا ویلی یعنی ہائے میری ہلاکت، دوسری روایت میں "یا ویلہ" کا لفظ وارد ہوا ہے، یعنی ہائے ہلاکت آدمی کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے سجدہ کیا اور جنت کا مستحق ہوا، مجھے بھی سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، لیکن میں نے انکار کیا تو میرے نصیب میں جہنم آئی)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے: "كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا السورة فيها السجدة فيسجد و نسجد"[۳]

(۱) سورۂ اسراء/۱۰۷، ۱۰۹۔

(۲) حدیث: "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل......" کی روایت مسلم (۱/۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان رسول الله يقرأ علينا السورة فيها السجدة،

(رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کے سامنے کوئی سورہ تلاوت فرماتے، اور اس میں آیت سجدہ ہوتی تو سجدہ کرتے اور ہم لوگ بھی سجدہ کرتے)۔

ان کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے سامنے سورۂ نجم تلاوت کی گئی، اور اس سورہ میں آیت سجدہ ہے، لیکن آپ ﷺ نے سجدہ نہیں کیا، ایسا ہی زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**قرأت علی النبی ﷺ و النجم فلم یسجد فیھا**" (میں نے حضور ﷺ کو سورۃ النجم پڑھ کر سنایا تو آپ نے سجدہ نہیں کیا) اور ایک روایت میں ہے: "**فلم یسجد منا أحد**"[1] (ہم میں سے کسی نے سجدہ نہیں کیا)، امام بخاری نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جمعہ کے روز منبر پر سورۂ نحل کی تلاوت کی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو منبر سے اتر کر سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی سجدہ کیا پھر اگلے جمعہ کو بھی سورۂ نحل کی تلاوت فرمائی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو فرمایا: "**یأیھا الناس، إنا نمر بالسجود، فمن سجد فقد أصاب، ومن لم یسجد فلا إثم علیه، ولم یسجد عمرؓ**"[2] (لوگو! ہم سجدہ والی آیتیں پڑھتے رہتے ہیں پس جو کوئی سجدہ کرلے تو اس نے اچھا کیا، اور اگر کوئی شخص سجدہ نہ کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اور حضرت عمرؓ نے سجدہ نہیں کیا)، امام مالک نے مؤطا میں اس کی روایت کی ہے اور اس میں کہا ہے: حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم لوگ اپنی جگہ پر رہو، اللہ تعالی نے ہم پر سجدہ فرض نہیں کیا، مگر یہ کہ ہم چاہیں اور انہوں نے خود سجدہ نہیں کیا، اور لوگوں کو سجدہ کرنے سے روکا، یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا، اور کسی صحابیؓ نے نکیر نہیں کی، اس طرح اس پر اجماع ہوگیا[1]۔

نیز ان حضرات کی دلیل حدیث اعرابی میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**خمس صلوات فی الیوم و اللیلة**" (رات و دن میں پانچ نمازیں ہیں)، اعرابی نے کہا: کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا، إلا أن تتطوع**"[2] (نہیں، ہاں اگر چاہو تو نفل پڑھ سکتے ہو) اور اس لئے بھی کہ اصل عدم وجوب ہے، یہاں تک کہ اس کے حکم کے بارے میں کوئی صریح صحیح حدیث ثابت ہوجائے اور اس کا کوئی معارض نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ بحالت سفر سواری پر سجدۂ تلاوت جائز ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا تو درست نہ ہوتا، جیسا کہ فرض نماز کا سجدہ ہے[3]۔

سجدۂ تلاوت کے حکم کے بارے میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا سنت غیر مؤکدہ ہے یا افضل؟ سنت غیر مؤکدہ ہونے کے قول کو ابن عطاء اللہ اور ابن فاکہانی نے مشہور کہا ہے، یہی اکثر مالکیہ کی رائے ہے اور افضل ہونے کا قول، باجی اور ابن کاتب کا ہے، ابن حاجب نے اس کو پہلے ذکر کیا ہے، اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس کو وہ پہلے ذکر کرتے ہیں اس کو مشہور قرار دیتے ہیں، یہ

= فیسجد و نسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "قرأت علی النبي ﷺ و النجم فلم یسجد فیھا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، دوسرے ٹکڑے کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۱/۴۱۰ طبع دار المحاسن) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أثر عمر في قراء ته یوم الجمعة علی المنبر بسورة النحل" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مالک کی روایت مؤطا (۱/۲۰۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "خمس صلوات في الیوم و اللیلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے۔

(۳) المجموع ۴/۵۸، ۶۲، نہایۃ المحتاج ۲/۸۷، مطالب أولی النہی ۱/۵۸۱، ۵۸۲، کشاف القناع ۱/۴۴۵۔

اختلاف مکلّف کے بارے میں ہے اور بچہ کے لئے سجدۂ تلاوت صرف مندوب ہے، اختلاف کا فائدہ ثواب کا کم یا زیادہ ہونا ہے، اگر آیت سجدہ نماز میں پڑھی جائے گو فرض نماز ہوتو دونوں قول کے مطابق سجدۂ تلاوت مطلوب ہے، ابن عربی کا بیان ہے: سجدۂ تلاوت عملاً سنت کی طرح ضروری ہے، جو شخص عمداً چھوڑ دے گنہگار نہیں ہوگا[1]۔

حنفیہ کے نزدیک[2] سجدۂ تلاوت یا اس کا بدل مثلاً اشارہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "**السجدة على من سمعها**......"[3] یعنی آیت سجدہ سننے والوں پر سجدہ واجب ہے، حرف "علی" وجوب کے لئے ہے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "**إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي، يقول : يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار**"[4] (جب آدمی آیت سجدہ پڑھتا ہے اور سجدہ کرتا ہے تو شیطان ہٹ کر رونے لگتا ہے اور کہتا ہے: ہائے ہلاکت آدمی کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے سجدہ کیا اور جنت کا مستحق ہوا، مجھے بھی سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، لیکن میں نے انکار کیا تو میرے نصیب میں جہنم آئی)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۸، مواہب الجلیل ۲/۶۰، شرح الزرقانی ۱/۲۷۳۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۸۲۔

(۳) حدیث: "السجدة على من سمعها" امام زیلعی کا بیان ہے: یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ نصب الرایۃ (۲/۱۷۸ طبع المجلس العلمی) میں ہے، یعنی حدیث مرفوع ہونے کی اصلیت نہیں ہے، حضرت عثمانؓ سے موقوفاً مروی ہے: "إنما السجود على من استمع"، ایسا ہی عبد الرزاق نے (مصنف ۳/۳۴۴ طبع المجلس العلمی) میں بھی نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ۲/۵۵۸ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

سجدۂ تلاوت کی شرطیں:

نجاست حقیقی اور حکمی سے پاک ہونا:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت صحیح ہونے کے لئے نجاست حکمی اور نجاست حقیقی سے بدن، کپڑا اور جگہ کا پاک ہونا شرط ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز یا جزء نماز ہے، یا نماز کے معنی میں ہے، لہذا جو طہارت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور اس کے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی ہے وہی سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے بھی شرط ہوگی، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لاتقبل صلاة بغير طهور**"[1] (بغیر طہارت کے نماز مقبول نہیں)، لفظ صلاۃ کے عموم میں سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے۔

ابن قدامہ کا بیان ہے: نجاست حقیقی اور حکمی دونوں سے پاکی نفل نماز کے لئے شرط ہے، ایسا ہی سجدۂ تلاوت کے لئے بھی شرط ہے، اس سلسلہ میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا اختلاف نہیں ہے، سوائے عثمان بن عفانؓ کے، ان سے مروی ہے کہ حائضہ جب آیت سجدہ سنے تو اپنے سر سے اشارہ کرلے، یہی سعید بن المسیب کا بھی قول ہے، مزید کہتے ہیں کہ وہ کہے گی: "**اللّٰهم لک سجدت**" (اے اللہ میں نے آپ کو سجدہ کیا)، شعبی سے منقول ہے: بلا وضو آیت سجدہ سننے والا شخص جس رخ پر ہو سجدہ کرلے گا۔

قرطبی کہتے ہیں: نجاست حقیقی اور حکمی دونوں سے طہارت جس طرح نماز کے لئے ضروری ہے اسی طرح سجدۂ تلاوت کے لئے بھی ضروری ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ امام بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ بغیر طہارت کے بھی سجدۂ تلاوت

(۱) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کرلیا کرتے تھے [۱]، ایسا ہی ابن المنذر نے شعبی سے نقل کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کی شرط لگانے میں ناصر لقانی کا اختلاف ہے [۲]۔

ابوالعباس کا بیان ہے: میری تحقیق کے مطابق مطلقا سجدۂ تلاوت واجب ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، یہی ایک روایت امام احمد سے منقول ہے، ایسا ہی علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے، اس میں نہ تکبیر تحریمہ مشروع ہے اور نہ ہی سلام یہی مشہور سنت نبوی ہے، اسی پر اکثر علماء سلف کا عمل رہا ہے، اس اعتبار سے یہ نماز نہیں ہے، پس نماز کے شرائط بھی اس میں ملحوظ نہیں ہوں گی، بلکہ بغیر طہارت کے بھی سجدۂ تلاوت درست ہوگا، حضرت ابن عمرؓ بغیر طہارت کے سجدۂ تلاوت کیا کرتے تھے، امام بخاری کی بھی یہی رائے ہے، البتہ نماز کی شرطوں کے ساتھ سجدہ کرنا افضل ہے اور بلا عذر اس میں کمی کرنا نامناسب ہے، بلاطہارت سجدۂ تلاوت کا ادا کرلینا ترک کے مقابلہ میں افضل و بہتر ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا جس طرح آیت سجدہ کا قاری سجدہ نہ کرے تو سامع پر واجب نہیں ہوتا اگرچہ یہ سجدہ جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے [۳]۔

جہاں تک سجدۂ تلاوت میں ستر عورۃ، استقبال قبلہ اور نیت کی بات ہے تو یہ سب سجدۂ تلاوت کی صحت کے لئے شرط ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''عورۃ'' میں ہے، البتہ شافعیہ نے نیت کو رکن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''اثر ابن عمر'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۵۳ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے مصنف (۲/۱۴ شائع کردہ الدار السلفیہ بمبئی) میں مسنداً روایت کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۱/۵۱۵، ۵۱۶، تفسیر القرطبی ۷/۳۵۸، الدسوقی ۱/۳۰۷، المجموع ۲/۶۷، ۳/۱۳۱، أسنی المطالب ۱/۱۹۷، المغنی ۱/۶۲۰، مطالب أولی النہی ۱/۱۵۳۔

(۳) الاختیارات لابن البعلی/۶۰۔

سجدۂ تلاوت کے لئے وقت کا آغاز:

۴- سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے اس کے وقت کا ہونا شرط ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا وقت پوری آیت سجدہ کے پڑھنے یا سننے سے شروع ہوتا ہے، اگر کوئی آیت سجدہ کے آخر تک پہنچنے سے پہلے سجدہ کرلے تو درست نہیں ہوگا، گو ایک حرف ہی باقی کیوں نہ رہا ہو، اس لئے کہ سجدہ تلاوت کا وقت شروع ہونے سے پہلے اس نے سجدہ کیا ہے، اس لئے صحیح نہیں ہے جس طرح نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔

سجدۂ تلاوت کے وجوب کے سبب کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، علامہ حصکفی کا بیان ہے کہ حرف سجدہ کے ساتھ آیت سجدہ کے اکثر حصہ کی تلاوت کرنے سے سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے، علامہ ابن عابدین نے علامہ حصکفی کے قول پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے: یہ اس صحیح قول کے خلاف ہے، جسے صاحب نور الایضاح علامہ شرنبلالی نے راجح قرار دیا ہے [۱]۔

مفسدات نماز سے اجتناب:

۵- سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے ہر اس قول یا عمل سے رکنا شرط ہے جس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز ہے یا نماز کے معنی میں ہے [۲]۔

سجدۂ تلاوت کے صحیح ہونے کے لئے بعض فقہاء نے کچھ دوسری شرطیں بھی لگائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ قراءت مقصود و مشروع ہو، آیت سجدہ کے آخری حصہ کے پڑھنے اور سجدہ کے درمیان طویل فصل نہ ہو۔

(۱) رد المحتار ۱/۵۱۳، تفسیر القرطبی ۷/۳۵۸، نہایۃ المحتاج ۲/۹۶، المغنی ۱/۶۲۰۔

(۲) ردالمحتار ۱/۵۱۵، الدسوقی ۱/۳۰۷، نہایۃ المحتاج ۲/۹۶۔

اور حنابلہ کی رائے کے مطابق سننے والے پر سجدہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا سننے والے کا امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ سجدہ بھی کرے [1]۔

سجدہ تلاوت کے مقامات:

۶ - قرآن مجید میں سجدۂ تلاوت کے مقامات پندرہ ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، ایک قول سولہ کا ہے، سورۂ حجر کی آیت "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَکُنْ مِّنَ السَّاجِدِیْنَ" [2] (سو آپ اپنے پروردگار کی تسبیح اور حمد کرتے رہئے اور سجدہ کرنے والوں میں رہئے) کا اضافہ ہے، جمہور علماء کے نزدیک پندرہ ہی ہیں۔

سجدہ کے متفق علیہ مقامات:

۷ - قرآن مجید کے دس مقامات میں سجدۂ تلاوت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

۱ - سورۂ اعراف: اس سورۃ کی آخری آیت "وَیُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ یَسْجُدُوْنَ" (اور اس کی پاکی بیان کرتے رہتے ہیں اور اسی کو سجدہ کرتے ہیں)۔

۲ - سورۂ رعد کی پندرہویں آیت: "وَظِلاَلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ" (اور ان کے سائے بھی صبح و شام کے وقت)۔

۳ - سورۂ نحل کی پچاسویں آیت: "وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" (اور وہ وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم ملتا رہے)۔

۴ - سورۂ اسراء کی ایک سونویں آیت: "وَیَزِیْدُهُمْ خُشُوْعًا" (اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۲۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۶۳۔

۵ - سورۂ مریم کی اٹھاونویں آیت: "خَرُّوْا سُجَّدًا وَّ بُکِیًّا" (تو (زمین پر) گر پڑتے تھے سجدہ کرتے ہوئے اور روتے ہوئے)۔

۶ - سورۂ حج کی اٹھارہویں آیت: "إِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ" (بے شک اللہ جو چاہے کرے)۔

۷ - سورۂ نمل کی ستائیسویں آیت: "رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ" (مالک ہے عرش عظیم کا)۔

۸ - سورۂ سجدہ (الم تَنْزِیْلُ) کی پندرہویں آیت: "وَهُمْ لاَ یَسْتَکْبِرُوْنَ" (اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے)۔

۹ - سورۂ فرقان کی ساٹھویں آیت: "وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا" (اور انہیں اور زیادہ نفرت ہوگئی ہے)۔

۱۰ - سورۂ حم سجدہ (فُصِّلَتْ) کی اڑتیسویں آیت: "وَهُمْ لاَ یَسْأَمُوْنَ" (اور (وہ اس سے ذرا) نہیں اکتاتے)۔

یہ جمہور کی رائے کے مطابق ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا عمل ہے، ایک قول یہ ہے کہ سینتیسویں آیت کے پورا ہونے پر یعنی "إِنْ کُنْتُمْ إِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ" (اگر تم واقعی اس کے پرستار ہو) پر سجدہ ہوگا اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے [1]۔

سجدہ کے مختلف فیہ مقامات:

قرآن مجید کے پانچ مقامات میں سجدۂ تلاوت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہیں:

الف - سورۂ حج کا دوسرا سجدہ:

۸ - سورۂ حج کی آیت: "یٰأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا ارْکَعُوْا

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۰۷، المجموع ۴/ ۵۹، المغنی ۱/ ۶۱۹، کشاف القناع ۱/ ۴۴۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۸۵۔

وَ اسْجُدُوْا'' (اے ایمان والوں رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں: ایک وہی جو کہ متفق علیہ کی فہرست میں گذر چکا ہے، دوسرا ''يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا'' (اے ایمان والو رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو) یہ آیت نمبر ۷۷ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول سورۂ حج کو فضیلت اس لئے حاصل ہے کہ اس میں دو سجدے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا، "**نعم ، من لم يسجد هما فلا يقرأهما**"(۱) (ہاں جو ان دونوں سجدوں کو نہ کرے تو وہ اس سورہ کی تلاوت نہ کرے) اور اس لئے کہ یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، ابو عبد الرحمٰن سلمی، ابو العالیہ اور زر بن حبیش کا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: ہمارے علم کے مطابق ان کے زمانہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں تھا، کبار تابعین میں سے ابو اسحاق سبیعی کہتے ہیں: میں نے ستر سال سے لوگوں کو سورۂ حج میں دونوں سجدے کرتے ہوئے پایا، حضرت ابن عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں: اگر میں دونوں سجدوں میں کسی ایک کو ترک کرتا تو پہلے سجدہ کو ترک کر دیتا، اس لئے کہ پہلا اخبار ہے، اور دوسرا امر ہے(۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس جگہ سجدہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے سنے ہوئے سجدوں کو شمار کیا تو سورۂ حج میں ایک ہی سجدہ شمار کیا، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ دونوں فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت سورۂ حج میں پہلا ہے اور دوسرا نماز کا سجدہ ہے، اور اس لئے بھی کہ جب سجدہ رکوع سے متصل ہوتا ہے تو وہ نماز کا سجدہ ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت مریمؑ کے بارے میں ہے: ''يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ''(۱) (اے مریم اپنے پروردگار کی اطاعت کرتی رہ اور سجدہ کرتی رہ اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرتی رہ)، نیز مدینہ کے فقہاء اور قراء اس جگہ سجدہ کے قائل نہیں ہیں(۲)۔

ب-سورہ (ص) کا سجدہ:

۹- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ سورہ (ص) میں سجدۂ تلاوت مشروع ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اس قول پر سجدہ واجب ہوگا: ''فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ وَ اِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰى وَ حُسْنَ مَاٰبٍ''(۳) (سو ہم نے انہیں معاف کر دیا اور ہمارے ہاں ان کے لئے (خاص) قرب اور نیک انجامی ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَّ اَنَابَ"(۴) (اور داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے ان کا امتحان کیا ہے، سو انہوں نے اپنے پروردگار کے سامنے توبہ کی اور وہ جھک پڑے) پر سجدہ واجب ہوگا، یہی معتمد مذہب ہے، دوسرا قول اس کے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول "وَ حُسْنَ مَاٰبٍ" (اور نیک انجامی ہے) پر واجب ہوگا، بعض مالکیہ نے اختلاف سے بچنے کے لئے ہر مختلف فیہ جگہ میں آخر میں سجدہ کرنے کو مختار کہا ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے نقل کیا ہے کہ نبی

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "فضلت سورة الحج" کی روایت ترمذی (۲/۴۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد قوی نہیں ہے۔

(۲) المجموع ۴/۶۲، القلیوبی ۱/۲۰۶، المغنی ۱/۶۱۸، ۶۱۹۔

(۱) سورۂ آل عمران/۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۹۳، فتح القدیر ۱/۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/۷۱۔

(۳) سورۂ ص/۲۵۔

(۴) سورۂ ص/۲۴۔

کریم علیہ السلام نے سورۂ "ص" میں سجدہ کیا ہے [1]، نیز حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے: "میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورہ (ص) لکھ رہا ہوں، جب آیت سجدہ پر پہنچا تو قلم، دوات اور جو بھی چیزیں ہمارے سامنے تھیں سب سجدہ ریز ہوگئیں، میں نے سارا قصہ رسول اللہ علیہ السلام کے سامنے بیان کیا، اس کے بعد سے آپ علیہ السلام برابر سورہ (ص) کا سجدہ فرماتے رہے [2]، علامہ کمال بن ہمام نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے: حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ علیہ السلام دوسری آیات سجدہ کی طرح اس پر بھی ہمیشہ سجدہ کرتے رہے، کبھی ترک نہیں کیا۔

نیز حنفیہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کی روایت سے بھی ہے کہ انہوں نے نماز میں سورہ (ص) کی تلاوت فرمائی، خود بھی سجدہ کیا، اور ان کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا، یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے ان پر نکیر نہیں فرمائی، اگر یہ سجدہ واجب نہ ہوتا تو بحالت نماز اس کی ادائیگی درست نہ ہوتی۔

فقہاء حنفیہ کا بیان ہے: ہمارے حق میں سجدہ تلاوت کا سبب شکر ہے جو وجوب کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ تمام فرائض وواجبات اللہ تعالی کی بیش بہا نعمتوں کی بارش کی بنا پر بطور شکر واجب ہوئے اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں [3]۔

شافعیہ کی رائے جس کے قطعی ہونے کی صراحت جمہور شافعیہ نے کی ہے، اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سورۂ "ص" کا سجدہ اہم نہیں ہے یعنی اس کی تاکید نہیں ہے، چنانچہ یہ سجدۂ تلاوت نہیں ہے

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ سجد في "ص"" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث أبي سعید: "رأیت رؤیا" کی روایت احمد (۳/ ۷۶، ۸۴، طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۲/ ۲۸۴ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۸۱، رد المحتار ۱/ ۵۱۳، الدسوقی ۱/ ۳۰۸۔

بلکہ سجدۂ شکر ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے منبر پر سورہ (ص) کی تلاوت فرمائی، جب آیت سجدہ پر پہنچے تو منبر سے نیچے اتر گئے اور سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا جب دوسرا دن آیا تو آپ نے اس کو پڑھا، اور جب آیت سجدہ پر پہنچے تو لوگ سجدہ کے لئے تیار ہوگئے، نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**إنما هي توبة نبي، ولكني رأيتكم تشزنتم للسجود**" (یہ تو صرف ایک نبی کی توبہ ہے، لیکن میں تم لوگوں کو سجدہ کے لئے تیار دیکھ رہا ہوں)، (یہ کہکر) منبر سے اترے اور سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی سجدہ کیا [1]، امام نسائی حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے سورۂ "ص" میں سجدہ کیا اور فرمایا: "**سجدها داؤد توبة، ونسجدها شكرا**" [2] (حضرت داؤد نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا تھا اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں)۔

امام بخاری حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا: "(ص) **ليست من عزائم السجود**" [3] (سورۂ ص کا سجدہ اہم سجدوں میں سے نہیں ہے)۔

وہ کہتے ہیں: جب کوئی نماز سے باہر سورۂ (ص) پڑھے تو مستحب یہ ہے کہ سجدہ کرے، کیونکہ حضرت ابوسعیدؓ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں سجدہ کا ذکر ہے اور اگر نماز میں پڑھے، تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، اور اگر بھول سے یا ناواقفیت سے سجدہ کرلے تو نماز باطل

(۱) حدیث: "إنما هي توبة نبي" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) حدیث: "سجدها داؤد توبة، و نسجدها شكرا" کی روایت نسائی (۲/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "(ص) ليست من عزائم السجود" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نہیں ہوگی، البتہ سجدۂ سہو کرے گا اور اگر عمداً سجدہ کر لے یہ جانتے ہوئے کہ نماز میں سورۂ (ص) کا سجدۂ تلاوت حرام ہے تو اصح قول کے مطابق نماز باطل ہوجائیگی، اس لئے کہ یہ سجدۂ شکر ہے، اور سجدۂ شکر سے نماز باطل ہوجاتی ہے، جس طرح سے دوران نماز نئی نعمت کے ہونے پر سجدہ کرنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، غیر اصح قول کے مطابق نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ سجدہ کا تعلق تلاوت سے ہے، پس یہ بھی دیگر سجدۂ تلاوت کی طرح ہوگا اور اگر امام سورۂ (ص) کے سجدہ کا قائل ہو اور سجدہ کرلے تو اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ مقتدی امام کی متابعت نہیں کرے گا، بلکہ اگر چاہے تو امام سے الگ ہونے کی نیت کرسکتا ہے، کیونکہ وہ معذور ہے اور اگر چاہے تو کھڑا رہ کر اس کا انتظار کرے، جیسا کہ امام اگر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے پھر اگر مقتدی امام کا انتظار کرے گا تو وہ سجدۂ سہو نہیں کرے گا، کیونکہ مقتدی پر سجدۂ سہو نہیں ہے، دوسرا قول بھی ہے کہ امام کی متابعت نہیں کرے گا اور اسے اختیار ہے چاہے امام سے علاحدہ ہوجائے یا اس کا انتظار کرے اور اگر اس کا انتظار کرے گا تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ امام نے ناواقفیت میں نماز میں اضافہ کردیا ہے، اور سجدۂ سہو امام اور مقتدی دونوں پر واجب ہوتا ہے، اس لئے اگر امام اس میں کوتاہی کرے تو مقتدی سجدہ کرے گا، سوم: سورۂ (ص) کے سجدۂ تلاوت میں امام کی متابعت کرے گا، کیونکہ امام کی متابعت کی تاکید ہے۔

اس رائے کے بالمقابل جس کے قطعی ہونے کی صراحت جمہور شافعیہ نے کی ہے اور حنابلہ کے نزدیک مشہور مذہب کے بالمقابل قول یہ ہے کہ سورۂ (ص) کا سجدہ سجدۂ تلاوت ہے اور یہ اہم سجود میں سے ہے، یہی شافعیہ میں سے ابو العباس بن سریج اور ابو اسحاق مروزی کا قول ہے، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ جو بھی اس کی تلاوت کرے یا سنے سجدہ کرے گا[(۱)]، اس لئے کہ حضرت ابوموسی، ابوسعید اور عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: "**أن النبی ﷺ سجد فیھا**"[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے اس سورہ میں سجدہ فرمایا ہے)۔

سورۂ "ص" کی آیت سجدہ کی وجہ سے نماز میں سجدہ کرنے کا حکم "سجود الشکر" کی بحث میں دیکھی جائے۔

ج- مفصل کے سجدے:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مفصل میں تین سجدے ہیں (مفصل: سورۂ (ق) کے شروع سے ختم قرآن تک ہے): ایک سورۂ نجم کے آخر میں ہے، دوسرا: سورۂ انشقاق کی اکیسویں آیت میں اور تیسرا سورۂ علق کے آخر میں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے: "**أن رسول اللّٰہ ﷺ أقرأہ خمس عشرۃ سجدۃ منھا ثلاث فی المفصل**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو پندرہ سجدے پڑھائے، جن میں سے تین مفصل میں ہیں)، نیز حضرت ابورافعؓ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے عشاء کی نماز پڑھی، انہوں نے "**إذا السماء انشقت**" کی تلاوت فرمائی اور سجدہ کیا تو میں نے کہا: یہ سجدہ کیسا ہے، انہوں نے جواب دیا: میں نے یہ سجدہ ابوالقاسم ﷺ کے پیچھے کیا ہے اور میں اس میں برابر سجدہ کرتا رہوں گا یہاں تک کہ آپ ﷺ سے

---

(۱) المجموع ۴/ ۶۰، ۶۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۸۸، المغنی ۱/ ۶۱۸۔

(۲) حدیث أبی سعید وابن عباس: کی تخریج ابھی گذری ہے اور ابوموسی والی روایت کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۱/ ۳۸۱ طبع بولاق) میں نقل کیا ہے اور مسند ابی حنیفہ للحارثی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن العاص: "**أن رسول اللّٰہ أقرأہ خمس عشرۃ سجدۃ**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۲۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور عبد الحق الاشبیلی اور ابن القطان نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، ایسا ہی التلخیص لابن حجر (۲/ ۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

جاملوں (۱)، امام مسلم حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "سجدنا مع رسول الله ﷺ "في إذا السماء انشقت، "اقرأ باسم ربّک" (۲) (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ" إذا السماء انشقت" اور" اقرأ باسم ربک" میں سجدہ کیا ہے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے: "أن النبی ﷺ قرأ سورة النجم فسجدبها و مابقى أحد من القوم إلا سجد" (۳) (نبی کریم ﷺ نے سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی اور سجدہ کیا، اور وہاں جولوگ بھی تھے سبھوں نے سجدہ کیا) اور اس لئے کہ سورۂ نجم کی آیت کریمہ: "فاسجدوا للّٰه واعبدوا" ہے اور سورۂ علق کی آخری آیت: "کلا لاتطعه و اسجدواقترب" (خبردار آپ اس کا کہا نہ مانئے اور نماز پڑھتے رہئے اور قرب حاصل کرتے رہئے) اور ان دونوں آیتوں میں سجدہ کا حکم ہے (۴)۔

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مفصل کی کسی سورہ میں کوئی سجدہ نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قرأت على النبی ﷺ النجم فلم یسجد" (۵) (میں نے نبی کریم ﷺ کے سامنے سورۂ نجم کی تلاوت کی تو آپ ﷺ نے سجدہ نہیں فرمایا)، نیز حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ دونوں نے فرمایا: مفصل میں کوئی سجدہ نہیں ہے، اور حضرت ابوالدرداءؓ سے ابن ماجہ نے روایت کی ہے: میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ گیارہ سجدے کئے اور ان گیارہ میں ایک بھی مفصل میں سے نہیں ہے، اور وہ گیارہ ان سورتوں میں ہیں: سورۂ اعراف، سورۂ رعد، سورۂ نحل، سورۂ بنی اسرائیل، سورۂ مریم، سورۂ حج، سورۂ فرقان، سورۂ نمل، سورۂ سجدہ، سورۂ (ص) اور" سجدۂ حم" (۱)، اور اس لئے کہ اسی پر اہل مدینہ کا عمل رہا ہے، کیونکہ مدینہ کے فقہاء اور قراء سورۂ نجم اور سورۂ انشقاق میں سجدہ نہیں کرتے تھے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ اگر نمازی سورۂ حج کی دوسری آیت سجدہ یا مفصل کے سجدے والی آیات میں سجدہ تلاوت کرلے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، کیونکہ ان سجدوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز باطل ہوجائیگی ہاں اگر سجدے کے قائل شخص کا مقتدی ہے تو متابعت میں سجدہ کرے گا، اگر وہ اس کی اتباع نہیں کرے گا تو برا کرے گا، البتہ نماز صحیح ہوجائے گی اور اگر اپنے امام کے بغیر سجدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

سورۂ حج کے دوسرے سجدہ اور مفصل کے تینوں سجدے کی مشروعیت کے بارے میں اختلاف حقیقی ہے یا غیر حقیقی اس کے بارے میں علامہ زرقانی نے مالکیہ کے مختلف رجحانات نقل کئے ہیں، چنانچہ کہا ہے کہ جمہور متاخرین کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف حقیقی ہے، اسی طرف مصنف (خلیل) کی ظاہر عبارت مشیر ہے، لہذا اس قول کے مطابق نماز میں سجدہ کرنا ممنوع ہوگا، سند نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے

---

(۱) حدیث أبی رافع: "صليت خلف أبی هريرة العتمة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "سجدنا مع رسول الله في "إذا السماء انشقت" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن مسعودؓ: "أن النبي ﷺ قرأ سورة النجم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۴/ ۶۲، ۶۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۳، المغنی ۱/ ۶۱۷۔

(۵) حدیث زید بن ثابتؓ: "قرأت على النبي ﷺ النجم فلم يسجد" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث أبی الدرداءؓ: "سجدت مع النبي ﷺ إحدى عشرة سجدة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۰۱ طبع دارالجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۱، الدسوقی ۱/ ۳۰۸۔

کہ وہ نماز میں ایک ایسے فعل کا اضافہ کر رہا ہے کہ اس طرح کے فعل سے نماز باطل ہوجاتی ہے، گیارہ سجدے کو عزائم سجود یعنی تاکیدی سجدے ترک کے اندیشہ سے عمل میں مبالغہ کے لئے کہا گیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے، سب میں سجدے ہیں، البتہ گیارہ سجدے تاکیدی ہیں، اس کی تائید مؤطا کی عبارت سے بھی ہوتی ہے: "**عزائم السجود إحدی عشرۃ**" یعنی گیارہ سجدے تاکیدی ہیں (۱)۔

سجدۂ تلاوت کا طریقہ:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت ایک سجدہ سے ادا ہوجائے گا، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ ایک سجدۂ تلاوت دو تکبیروں کے درمیان ہوگا، اور اس کے لئے وہی شرائط و مستحبات ہیں جو نماز کے سجدے کے لئے ہیں یعنی پیشانی کا کھلا ہونا، اور براہ راست اس کا اور دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں، دونوں قدموں اور ناک کا زمین پر ہونا، ساتھ ہی دونوں کہنیوں کا دونوں پہلوؤں سے اور پیٹ کا دونوں رانوں سے جدا ہونا، سجدہ کرنے والے کا اپنے پچھلے حصہ کو اگلے حصہ پر بلند کرنا اور انگلیوں کو قبلہ رو کرنا وغیرہ۔

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے طریقے کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے، بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ہر مسلک کے اقوال الگ الگ بیان ہوں اور وہ یہ ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت کا رکن، سجدہ یا اس کا بدل ہے جو اس کے قائم مقام ہو، جیسے نمازی کا رکوع اور مریض وسوار کا اشارہ۔

اور انہوں نے کہا ہے کہ سجدۂ تلاوت دو تکبیروں کے درمیان ایک سجدہ ہے، اور دونوں تکبیروں کو جہر کے ساتھ ادا کرنا مسنون ہے، مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہو کر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ ریز ہو، سجدہ کرنے والا صرف تکبیر کہے، ہاتھ نہ اٹھائے، اور سجدہ کرے، پھر تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے، جیسا کہ نماز کے سجدہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے تلاوت کرنے والے سے کہا: جب تم کوئی آیت سجدہ پڑھو تو تکبیر کہو اور سجدہ کرو، اور جب تم اپنا سر اٹھاؤ تو تکبیر کہو، سجدہ کے لئے جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا مستحب ہے، واجب نہیں، دونوں تکبیروں میں سجدہ کرنے والا اپنے دونوں ہاتھ نہیں اٹھائے گا، کیونکہ ہاتھ اٹھانا تحریمہ کے لئے ہے اور یہاں سجدۂ تلاوت میں تحریمہ نہیں ہے، نماز میں تکبیر تحریمہ کی شرط نماز کے مختلف افعال، قیام، قراءت، رکوع اور سجدہ کو ایک کرنے کے لئے ہے، پس تکبیر تحریمہ سے سارے افعال ایک فعل ہوگئے، جہاں تک سجدۂ تلاوت کی بات ہے تو یہ حقیقت میں ایک ہی فعل ہے، اس لئے تحریمہ کی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سجدہ اللہ تعالی کی عظمت و اکرام اور اس کے سامنے عاجزی کرنے کے لئے واجب ہوا ہے۔

حنفیہ کے یہاں نماز میں سجدۂ تلاوت نماز کے سجدہ یا رکوع کے علاوہ سجدہ و رکوع سے ادا ہوتا ہے، اور نماز کے رکوع سے بھی سجدۂ تلاوت ادا ہوجاتا ہے اگر آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد فوری یا ایک آیت یا دو آیت یا ظاہر روایت کے مطابق تین آیات کے بعد رکوع میں جائے، اور ساتھ ہی نمازی رکوع میں سجدۂ تلاوت کی بھی نیت کرے یہی راجح قول ہے، اور نماز کے سجدہ سے بلا نیت بھی ادا ہوجائے گا جبکہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد فوری سجدہ میں جائے اور اگر امام رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرے اور مقتدی نہ کرے تو مقتدی کا سجدۂ تلاوت درست نہیں ہوگا، بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ کرے گا اور قعدہ کو لوٹائے گا، اور اگر اس کو چھوڑ دے گا، تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی یہ جہری نماز کا حکم ہے، آیت سجدہ کی ادائیگی

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۰۸، الزرقانی ۱/ ۲۷۳۔

میں اصل سجدہ کرنا ہے، اور یہی افضل بھی ہے، اگر نمازی آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً رکوع کرے تو سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا، اور اگر فوری رکوع نہ کرے تو محض رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوگا، اگر چہ نماز کے احرام میں ہو بلکہ الگ سے سجدۂ تلاوت کرنا واجب ہوگا جب تک کہ وہ نماز کے اندر رہے گا، کیونکہ سجدۂ تلات اس کے ذمہ دین ہوگیا، اور دین اس سے ادا ہوگا جو اس پر پہلے سے واجب نہ ہو اور جو اس پر واجب ہو اس سے ادا نہیں ہوگا، نماز کا رکوع اور سجدہ اس پر پہلے سے واجب ہیں، لہذا ان سے دین ادا نہیں ہوگا، اور اگر آیت سجدہ کے لئے علاحدہ سجدہ یا رکوع فوری کرے گا تو قیام کی طرف لوٹ آئے گا، اور مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے بعد فوراً رکوع نہ کرے بلکہ دو یا تین یا اس سے زائد آیات کی تلاوت کرنے کے بعد رکوع کرے، اور اگر آیت سجدہ سورہ کے آخر میں ہو تو دوسری سورہ میں سے کچھ پڑھ کر رکوع کرے گا۔

لیکن نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا، نہ قیاساً اور نہ استحساناً، جیسا کہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے، اور یہی ظاہر روایت ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سجدۂ تلاوت نماز کے مشابہ ہے، لہذا جو نماز کی شرائط ہیں وہی سجدۂ تلاوت کی بھی شرطیں ہیں یعنی طہارت وغیرہ، اور قراءت کے مشابہ ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت قراءت کے توابع میں سے ہے، لہذا قراءت کی طرح بلا تحریمہ کے ادا کیا جائے گا یعنی سجدہ کے لئے جھکنے اور اس سے اٹھنے کے وقت تکبیر کے علاوہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر تحریمہ نہیں کہی جاتی ہے اور مشہور قول کے مطابق سلام بھی نہیں پھیرے گا۔

سجدۂ تلاوت میں سلام کے مشروع نہ ہونے سے اس کے لئے نیت کا نہ ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نماز ہے اور نماز میں بلا اختلاف نیت ضروری ہے، اور سجدۂ تلاوت کی نیت یہ ہے کہ سنت سجدہ کے ادا کرنے کا ارادہ کرے، علامہ زرقانی کہتے ہیں: تحریمہ اور سلام مکروہ ہے لیکن یہ بات بعید از قیاس یا ممنوع ہے کہ سجدۂ تلاوت کی نیت کے استحضار کے بغیر اس سجدہ کے لئے جھکنے کا تصور کیا جائے۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں: سجدۂ تلاوت ادا کرنے کے لئے کھڑے ہوکر سجدہ میں جائے گا بیٹھ کر ادا نہیں کرے گا اور سوار نیچے اتر جائے گا، اور سجدہ میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کہے گا، اگر نماز میں ہو بلکہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا بھی حکم ایسا ہی ہے، بعض لوگوں کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ جو نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کرے گا وہ جھکتے ہوئے یا اٹھتے ہوئے تکبیر نہیں کہے گا، بعض شراح کا خیال ہے کہ یہ تکبیر مسنون ہے، ان حضرات کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ نماز میں سجدۂ تلاوت از قبیل نماز ہی ہے، اور نماز میں تکبیر سنت ہے، دوسرے حضرات کے نزدیک مستحب ہے، ان حضرات کے یہاں سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا یعنی رکوع اس کا بدل نہیں ہوسکتا ہے خواہ نماز کے اندر ہو یا باہر۔

اور اگر سجدۂ تلاوت عمداً ترک کردے اور نماز کا رکوع کرلے تو کراہت کے ساتھ رکوع درست ہوجائے گا، اور اگر اس کو بھول کر چھوڑ دے اور نماز کے رکوع کے ارادہ سے رکوع میں جائے اور دوران رکوع سجدۂ تلاوت یاد آجائے تو اپنے رکوع کا اعتبار کرے گا اور اس کو ادا کرے گا، اور اپنی رکعت پوری کرنے کے لئے سر اٹھائے گا، یہ امام مالک کے نزدیک اشہب کی روایت کے مطابق ہے، ابن القاسم کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سجدہ میں جائے گا پھر اٹھے گا، کچھ

(۱) رد المحتار ۱/ ۵۱۵، ۵۱۸، فتح القدیر ۱/ ۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۲، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲۔

پڑھے گا اور رکوع کرے گا اور اگر اس نے اس رکوع کو جس میں سجدۂ تلاوت کا چھوٹنا یاد آیا تھا، اچھی طرح ادا کیا ہے تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، اس لئے کہ اس نے ایک رکوع کا اضافہ کر دیا ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا کہ سجدۂ تلاوت کرنے والا یا تو نماز میں ہوگا یا نماز سے باہر ہوگا۔

الف-نماز میں:

جو شخص نماز میں سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے بغیر تلفظ اور تکبیر افتتاح کے دل سے سجدہ کی نیت کرے گا خواہ امام ہو، یا منفرد، یا مقتدی، اس لئے کہ وہ نماز کے تحریمہ میں ہے، اگر زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی جیسا کہ اگر تحریمہ کے ارادہ سے تکبیر کہے، امام اور منفرد کے حق میں نیت واجب ہے، مقتدی کے حق میں مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**"[۲] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

ابن رفعہ اور خطیب (غالباً یہ شربینی ہیں) نے کہا ہے کہ سجدۂ تلاوت میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ نماز کی نیت اس پر حاوی اور محیط ہے، اور قراءت کے واسطے سے نماز کی نیت اس پر بھی مشتمل ہے۔

اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر کہے اور ہاتھ نہ اٹھائے، اس لئے کہ نماز میں سجدہ میں جاتے ہوئے ہاتھ نہیں اٹھایا جاتا ہے اور سجدہ سے سر اٹھاتے وقت تکبیر کہے گا جیسا کہ نماز کے سجدوں میں کیا جاتا ہے۔

اور جب سجدہ سے سر اٹھائے گا تو فوری کھڑا ہوجائے گا، استراحت کے لئے نہیں بیٹھے گا، جب کھڑا ہوجائے گا تو کچھ تلاوت کر کے پھر رکوع کرے گا، اگر سیدھا کھڑا ہوجائے پھر بغیر قراءت کئے رکوع کرے تو بھی جائز ہے اگر سجدہ سے پہلے سورۂ فاتحہ پڑھ چکا ہو، سجدۂ تلاوت کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کے واجب ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ قیام سے رکوع کی طرف آنا واجب ہے، امام نووی نے کہا: "الإبانۃ والبیان" میں ایک قول یہ ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت سے رکوع کی طرف آئے اور سیدھا کھڑا نہیں ہو تو رکوع درست ہوجائے گا، یہ غلط ہے اس پر میں نے متنبہ کیا تاکہ اس سے دھوکا نہ ہو[۱]۔

ب-نماز سے باہر:

جو شخص نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے تو وہ سجدہ کی نیت کرے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**" (اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے)، زبان سے نیت کے الفاظ ادا کرنا مستحب ہے، پھر اپنے دونوں ہاتھ اپنے کندھوں کے برابر اٹھائے گا اور تکبیر تحریمہ کہے گا، جیسا کہ نماز کی تکبیر تحریمہ میں کیا جاتا ہے، پھر سجدہ میں جانے کے لئے بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے گا، اور نماز کے سجدہ کی طرح ایک سجدہ کرے گا، اور تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے گا، اور بیٹھ جائے گا اور نماز کے سلام کی طرح سلام پھیرے گا اور تشہد نہیں پڑھے گا۔

انہوں نے کہا ہے: نماز کے باہر سجدۂ تلاوت کے ارکان چار ہیں: نیت، تکبیر تحریمہ، سجدہ اور سلام[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص سجدۂ تلاوت کا ارادہ کرے وہ جھکنے کے

---

(۱) شرح الزرقانی، حاشیۃ البنانی ۱/۲۷۱، ۲۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۷۱، الدسوقی ۱/۳۱۲۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے عمر بن الخطاب سے کی ہے اور مسلم میں "بالنیۃ" کا لفظ ہے۔

(۱) المجموع ۴/۶۳، ۶۴، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۰۸۔

(۲) المجموع ۴/۶۴، ۶۵، نہایۃ المحتاج ۲/۹۵، القلیوبی ۱/۲۰۷۔

لئے تکبیر کہے گا، تحریمہ کے لئے نہیں کہے گا، اگر چہ نماز سے باہر ہو، ابوالخطاب کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**کان ﷺ يقرأ علينا القرآن فإذامربالسجدة كبر و سجد و سجدنا معه**"(1) (رسول اللہ ﷺ ہمارے سامنے قرآن پڑھتے تھے، جب آیت سجدہ آتی تو تکبیر کہتے اور سجدہ کرتے اور ہم لوگ بھی آپ ﷺ کے ساتھ سجدہ کرتے)، حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ ﷺ ایک بار تکبیر کہتے تھے، سجدۂ تلاوت کرنے والا جب سجدہ سے اٹھے گا تو تکبیر کہے گا، اس لئے کہ یہ تنہا سجدہ ہے، لہذا سجدۂ سہو اور نماز کے سجدہ کی طرح اس کے شروع میں اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر مشروع ہے، اور نماز سے باہر جب سجدہ سے سر اٹھائے گا تو بیٹھے گا، کیونکہ اس کے بعد سلام ہے، لہذا بیٹھنا مشروع ہے تاکہ سلام بیٹھنے کی حالت میں ہو، بخلاف اس صورت کے جبکہ نماز میں ہو، پھر صحیح مذہب کے مطابق صرف ایک سلام دائیں جانب پھیرے گا، اور امام احمد سے منقول ہے کہ سلام رکن ہے(2)۔

سجدۂ تلاوت کے لئے کھڑا ہونا:

۱۲ - اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جو نماز کے باہر سجدۂ تلاوت کرنا چاہے، اس کے لئے کیا مستحب ہے، کیا پہلے سیدھا کھڑا ہو پھر تکبیر کہے اور سجدہ میں جائے یا نہیں؟۔

حنابلہ اور بعض متاخرین حنفیہ کی رائے اور ایک قول شافعیہ کا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ پہلے سیدھا کھڑا ہو اور تکبیر کہتے ہوئے سجدہ میں جائے، کیونکہ "**خرور**" اوپر سے نیچے کی طرف گرنے کو بولتے ہیں، اللہ تعالی کے ارشاد میں یہ لفظ آیا ہے: "**...إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا**"(1) (جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ قرآن مجید کی تلاوت کرتی تھیں، جب آیت سجدہ پر پہنچتی تھیں تو کھڑی ہوجاتیں اور سجدہ کرتیں(2) اور اس لئے کہ سجدۂ تلاوت نفل نماز کے مشابہ ہے۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والے کے لئے یہ مستحب نہیں ہے کہ پہلے سیدھا کھڑا ہو پھر تکبیر کہے پھر سجدہ میں جائے، یہی امام الحرمین اور محققین کے یہاں مختار ہے، امام الحرمین کا بیان ہے: اس قیام کا کوئی ذکر یا اس کی کوئی اصل مجھے نہیں ملی، امام نووی فرماتے ہیں: امام شافعی اور جمہور اصحاب نے اس قیام کا ذکر نہیں کیا ہے اور جن چیزوں سے استدلال کیا جاتا ہے، ان میں سے کوئی قابل بھروسہ شئ ثابت نہیں ہے، لہذا مختار اس کو ترک کرنا ہے، کیونکہ یہ بدعات کے قبیل سے ہے، اور بدعات سے بچنے کے بارے میں صحیح احادیث بکثرت منقول ہیں(3)۔

سجدۂ تلاوت میں دعا اور تسبیح:

۱۳ - اگر کوئی سجدۂ تلاوت میں نماز کے سجدہ کی تسبیح اور دعا پڑھے تو جائز اور مستحسن ہے اور اس میں تسبیح و دعا یکساں ہیں، البتہ مستحب یہ

---

(1) حدیث ابن عمر: "**کان ﷺ يقرأ علينا القرآن، فإذا مر بالسجدة كبر و سجد**" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۲۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص (۲/۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(2) کشاف القناع ۱/۴۴۸، الإنصاف ۲/۱۹۸۔

(1) سورۂ اسراء/۱۰۷۔

(2) اثر عائشہ: "**أنها كانت تقرأ في المصحف**" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/۴۹۹ طبع مطبعۃ العلوم الشرقیۃ حیدر آباد) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۳/۵۱۸ طبع المنیریہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(3) بدائع الصنائع ۱/۱۹۲، المجموع ۴/۶۵، مطالب اولی النہی ۱/۵۸۶۔

ہے کہ سجدۂ تلاوت میں وہ دعا پڑھے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: **"كان رسول الله ﷺ يقول في سجود القرآن: سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه و بصره بحوله وقوته"**[1] (رسول اللہ ﷺ جب سجدۂ تلاوت کرتے تو اس سجدہ میں اس طرح کہتے: میں نے اس کے لئے سجدہ کیا جس نے اپنی طاقت وقوت سے انسان کو پیدا فرمایا، اس کے سننے کے کان بنائے اور دیکھنے کے لئے آنکھیں بنائیں)، اور اگر یوں کہے: اے اللہ! اپنے یہاں میرے لئے اس سجدہ کی وجہ سے اجر لکھ دے اور اس کو اپنے پاس میرے لئے ذخیرہ بنا، اور اس سجدہ کے سبب میرے گناہ دور فرما اور میرے اس سجدہ کو میری طرف سے قبول فرما جیسا کہ آپ نے اپنے بندے حضرت داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو قبول فرمایا تو یہ اچھا ہے[2] اور اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ میں نے رات خواب میں دیکھا کہ میں ایک درخت کے نیچے نماز پڑھ رہا ہوں، میں نے سجدہ کیا تو درخت نے بھی میرے ساتھ سجدہ کیا، میں نے درخت کو سجدہ کے وقت سنا، کہتا تھا اے اللہ اپنے یہاں میرے لئے اس سجدہ کی وجہ سے اجر لکھ دے اور اس سجدہ کے سبب سے میرے گناہ دور فرما، اور اس کو اپنے یہاں میرے لئے ذخیرہ فرما اور میرے اس سجدہ کو قبول فرما، جس طرح اپنے بندے داؤد کے سجدہ کو قبول فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: **"فقرأ النبي ﷺ سجدة ثم سجد فسمعته وهو ساجد يقول مثل ما أخبره الرجل عن قول الشجرة"**[1] (رسول اللہ ﷺ نے آیت سجدہ پڑھی پھر سجدہ فرمایا اس کے بعد میں نے وہی کہتے سنا جو اس شخص نے اپنے خواب میں درخت کی بات نقل کی تھی)۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کرنے والا سجدۂ تلاوت میں یہ آیت پڑھے: **"سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا"** (پاک ہے ہمارا پروردگار، بے شک ہمارے پروردگار کا وعدہ ضرور پورا ہو کر رہتا ہے)، امام نووی کا بیان ہے: ظاہر قرآن اس کی مدح کا متقاضی ہے اور یہ اچھی بات ہے، شافعیہ میں سے متولی وغیرہ فرماتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ تسبیح کے بعد دعا کرے[2]۔

سجدۂ تلاوت کے بعد سلام پھیرنا:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد اس وقت سلام نہیں ہے جبکہ نماز میں ہو، نماز کے باہر سجدۂ تلاوت سے سلام پھیرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا مشہور مذہب، شافعیہ کا غیر اصح اور حنابلہ کا غیر مختار قول یہ ہے کہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت کے بعد سلام نہیں ہے جس طرح اندرون نماز سجدۂ تلاوت میں سلام نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سلام نماز کے احرام سے نکلنے کے لئے ہے اور حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک سجدۂ تلاوت میں تحریمہ نہیں ہے، لہذا سلام کے ذریعہ تحریمہ سے نکلنا غیر معقول بات ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "كان رسول الله ﷺ يقول في سجود القرآن" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) یعنی جیسا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی طرف سے سجدہ کو قبول کیا تھا یہ سجدۂ تلاوت کا وصف نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا سجدہ سجدۂ شکر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دو فرشتوں کو بھیج کر جو جھگڑ رہے تھے بیوی کے بارے میں حق کو ظاہر کیا (شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۲)۔

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني رأيتني الليلة" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ الفتوحات لابن علان (۲/ ۲۷۶ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۲، المجموع ۴/ ۶۴، ۶۵، اسنی المطالب ۱/ ۱۹۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹۔

شافعیہ کا اصح قول، حنابلہ کا مختار قول اور مالکیہ کا غیر مشہور مذہب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت سے سلام پھیرنا واجب ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت احرام والی نماز ہے، لہذا دیگر نمازوں کی طرح اس میں بھی سلام پھیرنے کی ضرورت ہوگی [۱]، کیونکہ حدیث میں ارشاد ہے: **"مفتاح الصلاۃ الطھور و تحریمھا التکبیر وتحلیلھا التسلیم"**[۲] (نماز کی کنجی طہارت ہے، اس کا تحریمہ تکبیر اور اس کی تحلیل سلام ہے)۔

تلاوت کرنے والے کے پیچھے سجدۂ تلاوت کرنا:

۱۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نماز سے باہر آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور وہاں دوسرے لوگ ہوں تو سجدۂ تلاوت ادا کرنے کا سنت طریقہ یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے بڑھے اور سامعین اس کے پیچھے صف بندی کریں، اور تلاوت کرنے والا سجدہ کرے پھر سامعین سجدہ کریں، سامعین نہ اس سے پہلے سجدہ کریں گے نہ پہلے سر اٹھائیں گے، اس لئے کہ تلاوت کرنے والا سامعین کا امام ہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے: **"أنه ﷺ تلا علی المنبر سجدة فنزل و سجد و سجد الناس معه"**[۳] (نبی کریم ﷺ نے منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی اور اتر کر سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی آپ ﷺ کے ساتھ سجدہ کیا)، حدیث سے معلوم ہوا کہ سننے والا سجدۂ تلاوت میں تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے گا، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے تلاوت کرنے والے سے فرمایا تھا: تم ہمارے امام تھے، اگر تم سجدہ کرتے تو ہم بھی تمہارے ساتھ سجدہ کرتے، یہ حقیقت میں اقتدا نہیں ہے، بلکہ صورت کے اعتبار سے اقتدا ہے، اسی لئے مستحب یہ ہے کہ سامعین سجدہ کرنے اور اس سے اٹھنے میں اس سے سبقت نہ کریں، اگر حقیقی اقتدا ہوتی تو اتباع واجب ہوتی، لہذا سامعین اگر تلاوت کرنے والے سے آگے بڑھ جائیں یا سجدہ کرنے اور اس سے اٹھنے میں اس سے سبقت کر جائیں تو سامعین کا سجدۂ تلاوت درست ہوگا، کیونکہ نفس سجدہ میں مشارکت پائی گئی، اسی لئے اگر کسی وجہ سے تلاوت کرنے والے کا سجدہ فاسد ہو جائے تو باقی لوگوں کا سجدہ فاسد نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ قاری مطلقا سجدۂ تلاوت کرے گا خواہ وہ امامت کے لائق ہو یا نہ ہو، خواہ لوگوں کو حسن قراءت سنانے کے لئے بیٹھا ہو یا اس مقصد کے لئے نہ بیٹھا ہو۔

تلاوت سننے کا ارادہ رکھنے والا خواہ مرد ہو یا عورت سجدۂ تلاوت کرے گا، اگر سننے کا ارادہ نہیں تھا تو سجدہ نہیں کرے گا۔

سننے والے پر سجدہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ قاری سے آیات قرآنی یا اس کے احکام یا حروف کے مخارج سیکھنے کے ارادہ سے بیٹھا ہو، اور اگر سننے والا محض حصول ثواب، یا تدبر اور نصیحت حاصل کرنے یا محض سجدہ کرنے کے لئے بیٹھا ہو تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا۔

اسی طرح سننے والے پر سجدہ واجب ہوگا گو سہوا قاری سجدہ ترک کر دے، کیونکہ اس کے ترک کرنے سے دوسرے سامع سے سجدہ کا مطالبہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر قاری امام ہو اور وہ سجدہ نہ کرے تو مقتدی بھی اس کی اقتداء میں ترک کر دے گا۔

سامع کے سجدہ کے لئے قاری کا سجدہ شرط نہیں ہے اگر قاری

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۲، شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۱، المجموع ۴/ ۶۴، ۶۵، تفسیر القرطبی ۱/ ۳۵۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "مفتاح الصلاۃ الطھور" کی روایت ترمذی (۱/ ۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، ۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۹۲۔

امامت کرنے کے لائق ہو [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں نماز کے باہر اگر سامع قاری کے ساتھ سجدہ کرے گا تو قاری کے ساتھ مربوط نہ ہوگا، اور نہ اس کی اقتداء کی نیت کرے گا اور اس کو اس سے پہلے سجدہ سے اٹھنے کا اختیار ہوگا، زرکشی کا بیان ہے: اس کا تقاضا ہے کہ اس کی اقتداء ممنوع ہے، لیکن قاضی اور بغوی کے کلام سے جواز معلوم ہوتا ہے، قلیوبی نے کہا: ان دونوں میں سے کسی کا سجدہ دوسرے کے سجدہ پر موقوف نہیں ہوگا، اور نہ اقتداء مسنون ہے نہ مضر ہے [2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر سجدۂ تلاوت مستحب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ قاری سننے والے کی امامت کرنے کے لائق ہو، لہذا اگر قاری سجدہ نہ کرے تو سننے والا بھی سجدہ نہیں کرے گا، نہ ہی اس کا آگے والا یا اس کی بائیں جانب والا سجدہ کرے گا، اگر اس کی داہنی جانب کوئی نہ ہو، کیونکہ اس وقت اس کی اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح عورت اور خنثی کی تلاوت سے مرد پر سجدہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ مرد کے لئے ان دونوں کی اقتداء درست نہیں ہے، قاری کے سر اٹھانے سے پہلے سننے والے کا سر اٹھانا مضر نہ ہوگا، اسی طرح قاری سے پہلے اس کے سلام پھیرنے میں بھی کوئی ضرر نہیں، کیونکہ حقیقت میں قاری سامع کا امام نہیں ہے بلکہ امام کے درجہ میں ہے، ورنہ یہ صحیح نہ ہوتا، لیکن نماز میں مقتدی اپنے امام سے پہلے سجدہ سے سر نہیں اٹھائے گا جیسے کہ نماز کے سجدہ میں پہلے سر نہیں اٹھائے گا [3]۔

سجدۂ تلاوت کا قائم مقام:

١٦ - فقہاء کی رائے ہے کہ نماز سے باہر بحالت اختیار اور قدرت سجدۂ تلاوت کی جگہ پر رکوع وغیرہ کافی نہیں ہوگا، اس بارے میں تفصیل ہے جو سجدہ کی کیفیت کے باب میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ میں سے قلیوبی کا بیان ہے: سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکر کے قائم مقام وہ عمل ہوگا جو تحیۃ الوضو کے قائم مقام ہوتا ہے اس شخص کے لئے جو سجدہ کرنا نہیں چاہتا ہے گو وہ باوضوء ہو، اور وہ عمل یہ ہے کہ ''**سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر** '' پڑھے۔

ابن عابدین شامی نے تاتارخانیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قاری یا سامع کے لئے اگر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تو مستحب یہ ہے کہ کہے: ''**سمعنا و أطعنا غفرانک ربنا وإليک المصير**'' (ہم نے سن لیا اور ہم نے اطاعت کی، ہم تیری مغفرت (طلب کرتے ہیں) اے ہمارے پروردگار اور تیری ہی طرف واپسی ہے)۔

شبراملسی کا بیان ہے کہ علامہ ابن حجر سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص حدث کی وجہ سے یا سجدہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے سجدۂ تلاوت کرنے کے بجائے پڑھے: '' **سمعنا و أطعنا غفرانک ربنا و إليک المصير** '' (ہم نے سن لیا اور ہم نے اطاعت کی ہم تیری مغفرت (طلب کرتے ہیں) اے ہمارے پروردگار اور تیری ہی طرف واپسی ہے) جیسا کہ عرف جاری ہے تو آیا یہ دعا سجدۂ تلاوت کے قائم مقام ہوگی؟ جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بلا وضو مسجد میں داخل ہونے والا شخص ''**سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر**'' پڑھے تو یہ دعا دو رکعت کے قائم مقام ہوجائے گی، جیسا کہ شیخ زکریا نے احیاء علوم الدین کے حوالہ سے شرح الروض میں ذکر کیا ہے تو علامہ نے جواب دیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، لہذا سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوگی، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا جبکہ

---

(١) حاشیۃ الدسوقی ١/ ٣٠٧۔

(٢) المجموع ٤/ ٧٢، روضۃ الطالبین ١/ ٣٢٣، أسنی المطالب ١/ ١٩٨، القلیوبی ١/ ٢٠٧۔

(٣) مطالب أولی النہی ١/ ٥٨٢، ٥٨٤۔

قراءت کے ارادہ سے آیت سجدہ تلاوت کی ہو، احیاء علوم الدین کی عبارت سے استدلال صحیح نہیں، اولاً تو اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے، امام غزالی نے صرف یہ فرمایا ہے: کہا جاتا ہے کہ یہ دعاء فضیلت میں دو رکعت کے برابر ہے، دوسرے نے کہا: یہ بعض اسلاف سے منقول ہے، اس طرح کے قول سے استدلال درست نہیں اگرچہ اس کو صحیح فرض کرلیا جائے اور اگر صحیح نہ ہو تو استدلال کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ اگر آپ ﷺ سے ثابت ہو تو اس میں قیاس کرنے کی گنجائش نہیں، کیونکہ لفظ مفضول کا فاضل عمل کے قائم مقام ہونا محض فضل ہے، لہذا اگر کسی صورت میں یہ صحیح بھی ہو تو اس سلسلہ میں دوسرے کو اس پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا، تیسرے اس لئے کہ تحیۃ المسجد میں جو الفاظ انہوں نے ذکر کئے ہیں ان میں جو خصوصیات اور فضیلتیں ہیں وہ دوسرے میں نہیں پائی جاسکتیں، اس کا تقاضا ہے کہ "**سبحان الله و الحمد لله**" الخ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہ ہو اگرچہ اس کو تحیۃ المسجد کے قائم مقام کہا جائے [1]۔

مریض ومسافر کا سجدۂ تلاوت:

۱۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جو مریض سجدہ کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے سجدہ کا اشارہ کرلینا کافی ہوگا، اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ جو مسافر سواری پر نماز پڑھنے کی صورت میں سجدۂ تلاوت کرنا چاہے اس کے لئے نماز کے تابع ہوکر سواری پر اشارہ کرلینا کافی ہوجائے گا۔

لیکن جو مسافر نماز سے باہر سجدۂ تلاوت سواری پر کرنا چاہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خواہ سواری کا رخ جدھر بھی ہو اشارہ سے سجدہ کرلے گا، کیونکہ امام ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قرأ عام الفتح سجدة فسجد الناس كلهم، منهم الراكب و الساجد في الأرض حتى إن الراكب ليسجد على يده**" [1] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال آیت سجدہ تلاوت فرمائی، تمام لوگوں نے سجدہ کیا، جن میں سوار بھی تھے اور زمین پر سجدہ کرنے والے بھی تھے حتی کہ بعض سوار نے اپنے ہاتھوں پر سجدہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ سجدۂ تلاوت ایک دائمی حکم ہے، نفل کے درجہ میں ہے، اور نفل نماز سواری پر ادا کی جاتی ہے، شیخین نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يسبح (يسجد) على بعيره إلا الفرائض**" [2] (نبی کریم ﷺ اپنی اونٹنی پر سجدہ کرتے تھے سوائے فرائض کے)۔ سواری پر سجدہ کرنے کی گنجائش اس لئے ہے کہ نیچے اترنے میں مشقت ہے، اگرچہ اشارہ میں سجدہ کا اہم رکن یعنی پیشانی کو جمانا نہیں پایا جاتا ہے۔

شافعیہ کا غیر اصح قول اور حنفیہ میں بشر کا قول یہ ہے کہ سواری پر اشارہ سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، اس لئے کہ سجدہ کا سب سے اہم رکن یعنی پیشانی کو سجدہ گاہ سے متصل کرنا نہیں پایا جاتا ہے، پس اگر خواب گاہ میں ہو اور سجدہ کے پورے ارکان ادا کرے تو جائز ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار ۱؍ ۵۱۷، ۵۱۸، بدائع الصنائع ۱؍ ۱۸۸، الدسوقی ۱؍ ۳۱۲، المجموع ۴؍ ۷۲، کشاف القناع ۱؍ ۴۴۷، القلیوبی ۱؍ ۲۰۶، الشبراملسی نے ان کا جواب نقل کیا ہے (نہایۃ المحتاج ۲؍ ۹۴)۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "أن رسول الله ﷺ قرأ عام الفتح سجدة" کی روایت ابوداؤد (۲؍ ۱۲۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اپنی مختصر (۲؍ ۱۱۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں روایت کرنے کے بعد اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يسبح على بعيره" کی روایت بخاری (۲؍ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

اور جو مسافر پیدل چلتے ہوئے آیت سجدہ پڑھے یا سنے اس کے لئے اشارہ سے سجدہ کرنا کافی نہیں ہوگا، بلکہ وہ زمین پر سجدہ کرے گا، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، بعض فقہاء سے منقول ہے کہ اشارہ سے سجدہ کرسکتا ہے[۱]۔

سجدہ کرنے کے لئے آیت سجدہ کی تلاوت:

۱۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر صرف آیت سجدہ کی تلاوت کرے، اس سے پہلے اور اس کے بعد کی آیات چھوڑ دے، اور ارادہ صرف سجدہ کا ہو، ایسا کرنا فی الجملہ مکروہ ہے، یہ اس لئے مکروہ ہے کہ اس نے صرف سجدہ کا ارادہ کیا اور تلاوت کا نہیں اور یہ عمل متوارث کے خلاف ہے، ایسی صورت میں سجدہ نہیں کرے گا۔

اگر نماز میں سجدہ کے ارادہ کے بغیر آیت سجدہ تلاوت کرے تو کوئی کراہت نہیں ہے، اسی طرح اس وقت بھی کوئی حرج نہیں اگر جمعہ کے روز فجر کی نماز میں سورۂ سجدہ پڑھے، رملی نے سجدہ کے لئے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں ''الم تنزیل'' پڑھنے کو خاص کیا ہے، اگر دوسری آیت سجدہ پڑھے تو نماز باطل ہوجائے گی جبکہ اسے اس کی حرمت کا علم ہو، اس لئے کہ یہ نماز میں عمداً ایک سجدہ کا اضافہ کرنے کی طرح ہے[۲]۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صرف آیت سجدہ پڑھنا اور اس کے علاوہ آگے پیچھے چھوڑ دینا جائز ہے، چونکہ یہ سجدہ کی طرف راغب ہونا ہے، نیز اس لئے کہ آیت سجدہ بھی قرآن کا جزء ہے، اور قرآن کے کسی بھی حصہ کا پڑھنا طاعت ہے، جیسے سورتوں کے بیچ میں سے کسی سورہ کی تلاوت، ہاں البتہ اس کے ساتھ دوسری آیتوں کا ملانا مستحب ہے، تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ آیات سجدہ دوسری آیتوں پر فضیلت رکھتی ہیں[۱]۔

آیت سجدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھ جانا:

۱۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر اور باہر کوئی سورہ یا آیات تلاوت کرے اور آیت سجدہ چھوڑ دے تاکہ سجدہ نہ کرنا پڑ جائے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اسلاف سے یہ عمل منقول نہیں ہے، بلکہ اس کی کراہت منقول ہے، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنا سجدہ کو ناپسند کرنے کے مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ یہ نظم قرآن کو ختم کرنا اور اس کی ترتیب کو بدلنا ہے، حالانکہ نظم قرآن اور اس کے ترکیبی جملوں کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ''[۲] (تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہوجایا کیجئے)، مراد نظم قرآن ہے، لہذا ترتیب کو بدلنا مکروہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ یہ عمل عبادت سے راہ فرار اختیار کرنے اور عملاً اس سے روگردانی کے مرادف ہے، اور یہ مکروہ ہے، اسی طرح اس میں بظاہر آیت سجدہ کو ترک کرنا ہے، حالانکہ قرآن مجید میں کچھ بھی قابل ترک نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ باوضو شخص کے لئے روا نہیں ہے کہ سجدہ کے بغیر آیت سجدہ سے آگے بڑھ جائے جس وقت سجدہ کرنا جائز ہو، اور اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۸۷، ۱۸۸، الدسوقی ۱/۳۰۷، المجموع ۴/۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/۱۰۰، المغنی ۱/۶۲۶، ۶۲۷، ۶۴۳۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/۲۷۶، ۲۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۷۲، حاشیۃ العدوی ۱/۳۰۹، روضۃ الطالبین ۱/۳۲۳، ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۲/۹۲، القلیوبی ۱/۲۰۶، تحفۃ المحتاج ۲/۲۱۱، أسنی المطالب ۱/۱۹۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۹۲، فتح القدیر ۱/۳۹۲۔

(۲) سورۂ قیامہ/۱۸۔

(۳) فتح القدیر ۱/۳۹۱، ۳۹۲، بدائع الصنائع ۱/۱۹۲، کشاف القناع ۱/۴۴۹، مطالب أولی النہی ۱/۵۸۴۔

باوضو نہ ہو، یا مکروہ وقت ہوتو صحیح یہ ہے کہ پوری آیت سجدہ چھوڑ کر آگے بڑھے، تاکہ معنی نہ بدلے، البتہ زبان سے اس کی تلاوت چھوڑ دے اور دل میں اس کا استحضار رکھے، تاکہ تلاوت کے نظام کی رعایت ہوسکے[۱]۔

نماز کے ممنوع اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا:

۲۰ - ظاہر روایت میں حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کی رائے اور امام احمد سے اثرم کی روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جن اوقات میں نفل نماز پڑھنی ممنوع ہے ان میں سجدۂ تلاوت درست نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس"**[۲] (صبح کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے، یہاں تک کہ سورج بلند ہوجائے، اور عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہوجائے)۔

اس متفق علیہ مقدار کے بعد ان فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص آیت سجدہ غیر مکروہ وقت میں پڑھے یا سنے اور مکروہ وقت میں اس کو ادا کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ کامل سجدہ واجب ہوا، لہذا ناقص ادا کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ نماز کا مسئلہ ہے، اور اگر کسی مکروہ وقت میں اس کی تلاوت کرے اور اسی وقت سجدہ کرلے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ جیسا واجب ہوا ویسا ہی ادا کیا ہے، اور اگر اس وقت سجدہ نہ کرے، بلکہ دوسرے مکروہ وقت میں کرے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ جیسا واجب ہوا تھا ادا کردیا، کیونکہ ناقص واجب ہوا تھا اور ناقص ادا کیا[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قاری اگر مکروہ وقت میں (جیسے آفتاب کے طلوع یا غروب کے وقت، یا خطبۂ جمعہ کے وقت) تلاوت کرے تو آیت سجدہ کو چھوڑ کر آگے بڑھ جائے اور سجدہ نہ کرے (سابقہ مسئلہ میں اختلاف کے مطابق) جبکہ فرض نماز کے اندر نہ ہو، اور اگر فرض نماز میں ہوتو آیت سجدہ پڑھے گا اور سجدہ کرے گا، اس میں ایک ہی قول ہے کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ سجدہ فرض کے تابع ہے[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں جن اوقات میں نفل نماز پڑھنی جائز نہیں ہے ان میں سجدہ نہیں کرے گا، اثرم نے کہا: میں نے سنا ہے کہ ابوعبداللہ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کہ فجر اور عصر کے بعد آیت سجدہ تلاوت کرے کہ کیا سجدہ کرے گا؟ تو انہوں نے فرمایا: نہیں، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ سجدہ کرے گا۔

اثرم کی روایت پر جو راجح ہے سابق حدیث کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، نیز اس حدیث سے جس کی روایت ابوداؤد ابوتمیمہ الہجیمی سے کی ہے وہ فرماتے ہیں: "میں نماز فجر کے بعد وعظ کرتا تھا اور سجدہ کرتا تھا تو حضرت ابن عمرؓ نے مجھے سجدہ سے روکا، لیکن میں نہیں رکا، انہوں نے تین بار منع فرمایا، پھر واپس آئے اور فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، لیکن انہوں نے سورج طلوع ہونے تک سجدہ نہیں کیا"[۳]، اثرم عبداللہ بن مقسم سے روایت کرتے ہیں کہ

---

(۱) جواہر الإکلیل ار ۷۲، حاشیۃ الدسوقی ار ۳۰۹۔

(۲) حدیث: "لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (ار ۵۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ار ۱۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ار ۷۲، العدوی علی کفایۃ الطالب ار ۳۰۹۔

(۳) حدیث أبی تمیمہ الہجیمی: "كنت أقص بعد صلاة الصبح" کی روایت ابوداؤد (۲ر ۱۲۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اپنی مختصر (۲ر ۱۲۰ شائع کردہ دار المعرفۃ) میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی سند میں ابوبحر البکراوی ہیں جن کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

ایک واعظ عصر کے بعد آیت سجدہ کی تلاوت کرتے اور سجدہ کرتے، حضرت ابن عمرؓ نے ان کو منع فرمایا، اور فرمایا، یہ لوگ نہیں سمجھتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ کہتے ہیں کہ ممنوع اوقات میں اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کرے تو سجدہ صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ وہ مسئلہ سے ناواقف ہو، یا مکروہ وقت ہونے سے بے خبر ہو، اس لئے کہ عبادات میں نہی فساد کی متقاضی ہے (۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مکروہ وقت میں سجدۂ تلاوت جائز ہے، اس لئے کہ یہ اسباب کے تحت ذمہ میں عائد ہوتا ہے، امام نووی نے کہا: ہمارا مذہب یہ ہے کہ نماز کے مکروہ اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنا مکروہ نہیں ہے (۲)۔

خطبہ میں آیت سجدہ کی تلاوت کرنا:

۲۱- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر امام جمعہ کے دن منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو وہ خود سجدہ کرے گا اور اس کے ساتھ تمام سامعین سجدہ کریں گے (۳)، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے: "**أن النبی ﷺ تلا سجدة على المنبر فنزل وسجد وسجد الناس معه**" (۴) (نبی کریم ﷺ نے منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی اور منبر سے اتر کر سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے سجدہ کیا)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر آیت سجدہ خطبہ میں پڑھے خواہ خطبہ جمعہ کا ہو یا غیر جمعہ کا، سجدہ نہیں کرے گا، لیکن کیا سجدہ کرنا مکروہ ہے یا حرام ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ظاہر یہ ہے کہ مکروہ ہے (۵)۔

شافعیہ کا بیان ہے: خطیب اگر منبر پر آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور وہاں سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ منبر سے اترنے اور چڑھنے میں دشواری ہو، تو سجدہ کا ترک کردینا مستحب ہے، اور اگر سجدہ کرنا وہاں ممکن ہو اور لمبے وقفہ کا اندیشہ ہو تو وہیں سجدہ کرلے گا اور اگر اترنے اور چڑھنے میں دشواری نہ ہو تو اتر کر سجدہ کرے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر دوران خطبہ آیت سجدہ تلاوت کرے تو اسے اختیار ہے، چاہے تو منبر سے اتر کر سجدہ کرلے اور اگر منبر ہی پر سجدہ کرنا ممکن ہو تو اسی پر سجدہ کرلینا مستحب ہے، اور اگر سجدہ ترک کردے تو بھی کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت سنت ہے واجب نہیں ہے (۲)۔

سرّی نماز میں امام کا آیت سجدہ کی تلاوت کرنا:

۲۲- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سری نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت امام کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ یہ مکروہ عمل سے خالی نہیں، اس لئے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد اگر سجدہ نہیں کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک واجب کو ترک کرے گا، اور حنابلہ کے قول کے مطابق سنت کو چھوڑے گا اور اگر سجدہ کرے گا تو لوگوں کو التباس میں ڈالے گا، کیونکہ لوگ سمجھیں گے کہ امام صاحب رکوع بھول گئے نماز والے سجدہ میں چلے گئے اور وہ لقمہ دیں گے، "سبحان اللہ سبحان اللہ" کہیں گے اور اتباع نہیں کریں گے، اور یہ مکروہ ہے اور جو عمل کسی مکروہ سے خالی نہ ہو وہ مکروہ ہوتا ہے، اور جو عمل کراہت کا سبب ہو اس کا چھوڑنا اولی ہے، اور نبی کریم ﷺ کا عمل بیان جواز پر محمول ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۹۴، المغنی ۱/ ۶۲۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۱۹۳، المجموع ۴/ ۷۲۔
(۳) رد المحتار ۱/ ۵۲۵، بدائع الصنائع ۱/ ۱۷۷۔
(۴) حدیث کی تخریج فقرہ ۹ پر گذر چکی ہے۔
(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۲۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۱۹۸۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۷۔

حنفیہ کہتے ہیں: اس کے باوجود اگر آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو سجدہ کرے گا، کیونکہ اس کے حق میں سجدہ کے وجوب کا سبب پایا گیا اور وہ تلاوت ہے، اور پوری قوم بھی امام کی متابعت میں سجدہ کرے گی، کیونکہ امام کی متابعت مقتدیوں پر واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سری نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی وجہ سے امام کے لئے سجدہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مقتدیوں کو التباس میں ڈالے گا، اگر امام سجدہ کرے گا تو مقتدیوں کو اختیار ہے کہ سجدہ میں امام کی اتباع کریں یا اس کو چھوڑ دیں کیونکہ نہ وہ تلاوت کرنے والے ہیں اور نہ سننے والے، البتہ بہتر یہ ہے کہ امام کی متابعت میں سجدہ کرلیں[1]، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "...وإذا سجد فاسجدوا"[2] (جب امام سجدہ کرے تو تم لوگ بھی سجدہ کرو)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر امام سری نماز میں سجدہ والی سورت پڑھے تو اس کے لئے آیت سجدہ نہ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر اس کو پڑھے تو بلند آواز سے پڑھنا مستحب ہے تاکہ مقتدی وجوب سجدہ کے سبب سے آگاہ ہوجائیں اور اس میں اس کی اتباع کریں اور اگر آیت سجدہ کو بلند آواز سے نہ پڑھے اور سجدۂ تلاوت کرے تو مقتدیوں پر سجدہ میں امام کی اتباع واجب ہے، اس میں کوئی شرط نہیں ہے، یہ ابن قاسم کے نزدیک ہے، اس لئے کہ اصل امام کا نہ بھولنا ہے، سحنون کے نزدیک اتباع ممنوع ہے، کیونکہ امام کے سہو کا احتمال ہے، لہذا اگر مقتدی اس کی اتباع نہ کریں تو ان کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ سجدۂ تلاوت ان اعمال میں نہیں ہے کہ جن میں اُصالۃً امام کی اقتداء کی جاتی ہے، اور ایسے واجب کو چھوڑ دینا جو شرط نہ ہو باطل ہونے کا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، مطالب اُولی النہی ۱/ ۵۸۸۔

(۲) حدیث: "......وإذا سجد فاسجدوا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

متقاضی نہیں ہے[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے آیت سجدہ کی تلاوت مکروہ نہیں ہے، اگرچہ سری نماز ہو، البتہ مستحب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کو سری نماز سے فراغت تک مؤخر کردے، تاکہ مقتدی تشویش میں مبتلا نہ ہوں، یہ اس وقت ہے جبکہ سجدہ تلاوت اور نماز سے فراغت کے درمیان فصل کم ہو، رملی کہتے ہیں: مذکورہ توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر بعض مقتدی امام سے اس قدر دور ہوں کہ امام کی قراءت نہ سن سکیں اور نہ امام کے حرکات وسکنات دیکھ رہے ہوں، یا امام کی آواز سنائی نہ دے، یا کوئی چیز حائل ہو یا بہرے ہوں یا اس طرح کا کوئی اور عذر ہو تو جہری نماز میں بھی ایسا کرے گا، یہ معنی کے اعتبار سے واضح ہے اور اگر امام سجدۂ تلاوت چھوڑ دے تو مقتدیوں کے لئے مسنون یہ ہے کہ سلام کے بعد سجدہ کرلیں جبکہ فصل کم ہو، اور جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ظہر کی نماز میں سجدۂ تلاوت فرمایا ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ بعض اوقات کوئی آیت زور سے پڑھتے تھے تو ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے مقتدیوں کو آیت سجدہ سنادی ہو اور وہ کم ہوں اور تشویش کا اندیشہ بھی نہ ہو یا بیان جواز کا قصد ہو[2]۔

سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا وقت:

۲۳ - حنفیہ کہتے ہیں: سجدۂ تلاوت نماز میں ہوگا یا نماز سے باہر ہوگا، اگر نماز سے باہر ہو تو اس کی ادائیگی تراخی کے ساتھ واجب ہوگی، یہی حنفیہ کے یہاں مختار قول ہے، کیونکہ سجدہ واجب ہونے کے دلائل مطلق ہیں ان میں وقت کی تعیین نہیں ہے، لہذا غیر متعین طور پر وقت کے کسی حصہ میں واجب ہوگا، اور وہ حصہ عملاً متعین کرنے سے متعین

(۱) شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۶۵۔

(۲) المجموع ۴/ ۷۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۵۔

ہوگا، اور وجوب ادائیگی کا وقت آخری عمر میں تنگ ہوجائے گا، جیسا کہ دوسری ان واجبات میں ہے جو علی التراخی واجب ہیں، البتہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے الا یہ کہ مکروہ وقت ہو، تاخیر کی صورت میں کراہت تنزیہی اس لئے ہے کہ طول زمانی سے بعض اوقات انسان بھول جاتا ہے، تلاوت کے بعد جب بھی سجدہ کرے گا تو مطلق گنتی کے اعتبار سے سجدہ کرلینا کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے اور یہ ادا ہی ہوگا (قضا نہیں ہوگا)۔

اگر اندرون نماز ہو تو اس کی ادائیگی فوری واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت اس قراءت کی وجہ سے واجب ہوا ہے جو کہ افعالِ صلاۃ میں سے ہے، لہذا نماز کے افعال کے ساتھ ملحق ہوجائے گا، اور اس کا ایک حصہ ہوجائے گا، اسی لئے اس کی ادائیگی نماز ہی میں دیگر افعال صلاۃ کی طرح واجب ہوگی، نماز کی حالت میں فوراً اس کی ادائیگی کا تقاضا یہ ہے کہ تلاوت اور سجدہ کے درمیان مدت لمبی نہ ہو، اس لئے کہ اگر مدت لمبی ہوجائے گی تو قضا کے زمرہ میں داخل ہوجائے گا اور ادائیگی کے وقت سے فوت کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

جو سجدہ نماز میں واجب ہوا ہو اور نماز میں ادا نہ کیا جائے تو ساقط ہوجائے گا اور اس کے محل کے فوت ہوجانے کی وجہ سے اب سجدہ مشروع نہیں رہے گا، اور جو سجدہ نہیں کرے گا گنہگار ہوگا، اور اس پر توبہ لازم ہوگی، یہ اس وقت ہے کہ جب عمداً اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ سلام پھیر دے اور نماز سے باہر ہوجائے، اور اگر سہواً ترک ہوگیا اور اس کو یاد آ گیا اگرچہ سلام کے بعد کوئی منافی صلاۃ عمل کرنے سے پہلے یاد آجائے تو سجدہ کرلے گا اور سجدۂ سہو کرکے نماز پوری کرلے گا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸۰، ۱۹۲، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۵۱۷، ۵۱۸۔

زرقانی کا بیان ہے: ظاہر یہ ہے کہ باوضو شخص جب جائز وقت میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور بروقت سجدہ نہ کرے تو جب تک جائز وقت رہے گا اور وہ باوضو رہے گا اس وقت تک اس سے سجدہ کرنے کا مطالبہ باقی رہے گا، ورنہ اس کی قضا کرنے کا مطالبہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ یہ فرائض کی خصوصیات میں سے ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ آیت سجدہ کی تلاوت کرنے یا سننے کے فوراً بعد سجدہ کرلے اگر مؤخر کردے اور تاخیر کی مدت کم ہو تو سجدہ کرے گا، اور اگر کافی دیر ہوجائے تو فوت ہوجائے گا اور کیا اس کی قضا کی جائے گی؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں: راجح قول کے مطابق قضا نہیں کی جائے گی، کیونکہ یہ سجدہ ایک عارض کی وجہ سے کیا جاتا ہے، لہذا نماز کسوف کے مشابہ ہوگا، فصل کے کم یا زیادہ ہونے کا اندازہ عرف سے کیا جائے گا، اگر نماز میں آیت سجدہ پڑھے اور نماز میں سجدہ نہ کرے تو سلام کے بعد سجدہ کرے گا، اگر زیادہ دیر نہ ہوئی ہو، اور اگر زیادہ دیر ہوجائے تو اس میں اختلاف ہے اور اگر تلاوت کے وقت قاری یا سامع بلا وضو ہو تو اگر قریبی مدت میں وضو کرلے تو سجدہ کرے گا، ورنہ قضا کے بارے میں اختلاف ہے، اگر وہ نماز پڑھ رہا ہو اور کوئی دوسرا شخص آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور یہ سن لے تو نماز میں سجدہ نہیں کرے گا، اور اگر کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر نماز میں سجدہ نہ کرے اور نماز سے فارغ ہوجائے تو اس کے سجدہ کرنے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب یہ ہے کہ سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ غیر امام کی قراءت سے سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے، جب اس کی ادائیگی لازم نہیں تو قضا کیسے لازم ہوگی[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قاری اور سامع کے لئے سجدۂ تلاوت سنت ہے اگر تلاوت اور سننے کے بعد سجدہ اور اس کے سبب میں فصل کم

(۱) شرح الزرقانی ۱/ ۲۷۶۔

(۲) المجموع ۴/ ۷۱، ۷۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۳۔

ہو، اور اگر لمبی فصل ہوجائے تو سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ زیادہ تاخیر سے سجدہ کا محل فوت ہوگیا، بے وضو شخص تیمّم کر کے سجدہ کرے گا جبکہ لمبی فصل نہ ہوئی ہو[1]۔

سجدہ تلاوت کا تکرار:

۲۴ - سجدۂ تلاوت کے تکرار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا تلاوت یا سماع کے تکرار سے سجدہ کا تکرار ہوگا یا نہیں ہوگا، اس کے لئے اصطلاح ''تداخل'' ف/۱۱، ج/۱۱...... دیکھی جائے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۴۵۔

سجود السہو

تعریف:

۱ - لغت میں ''سہو'' کا معنی بھولنا اور غافل ہونا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں سجدۂ سہو وہ سجدہ ہے جو نماز کے آخر میں یا اس کے بعد اس نقصان کی تلافی کے لئے ہوتا ہے جو کہ نماز کے اندر بلا ارادہ کسی مامور بہ کے چھوٹنے یا کسی ممنوع کے ارتکاب سے ہوجاتا ہے[2]۔

شرعی حکم:

۲ - حنفیہ اور معتمد قول حنابلہ کا یہ ہے کہ سجدۂ سہو واجب ہے۔

حنابلہ کا بیان ہے کہ ہر اس عمل سے سجدۂ سہو واجب ہوگا جس کو عمداً کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں کو پانچ رکعتیں نماز پڑھائیں، جب آپ واپس ہوئے تو لوگوں نے آپس میں چہ میگوئیاں کیں تو آپ ﷺ نے پوچھا: ''ما شأنكم؟'' (کیا معاملہ ہے؟) لوگوں نے آپ سے کہا کہ اے اللہ کے رسول کیا! نماز میں اضافہ ہوگیا ہے؟ تو سرکار نے فرمایا: ''لا'' (ایسا تو نہیں ہے) تو لوگوں نے کہا کہ آپ نے پانچ رکعات پڑھی ہیں تو آپ واپس ہوئے اور دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا، پھر فرمایا:

(۱) لسان العرب مادہ: ''سہا''۔

(۲) الإقناع للشربيني الخطيب ۲/ ۸۹۔

"إنما أنا بشرمثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين" (میں بھی تمہاری طرح انسان ہوں، میں بھی بھول جاتا ہوں، جس طرح تم بھولتے ہو، اور اگر تم میں سے کسی کو نماز میں بھول ہوجائے تو چاہئے کہ دوسجدے کرلے) اور ایک روایت میں ہے: "فإذا زاد الرجل أو نقص فليسجد سجدتين" [۱] (جب کوئی شخص نماز میں کمی یا بیشی کردے تو وہ دو سجدے کرے)، حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا شک أحدکم فی صلاته فلم یدرکم صلی، أثلاثا أم أربعا؟ فليطرح الشک و ليبن على ما استيقن" ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم ، فإن كان صلى خمسا شفعن له صلاته ، و إن كان صلى إتماما لأربع كانتا ترغيما للشيطان" [۲] (اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو اور یاد نہ ہو کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو شک کو دور کر کے جس تعداد پر یقین ہو اس پر نماز کو مکمل کرے پھر سلام سے پہلے دوسجدے کرے، اگر اس نے پانچ رکعتیں پڑھی ہیں تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت (چھ رکعت) کردیں گے، اگر چار رکعت ہی پڑھی ہوں تو یہ سجدے شیطان کے لئے ذلت کا سبب بنیں گے)۔

دونوں حدیثوں میں امر کا صیغہ ہے، اور یہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدۂ سہو مسنون ہے، خواہ سلام سے پہلے ہو یا سلام کے بعد، یہی مشہور مذہب ہے، ایک قول ہے کہ سلام سے قبل والا سجدہ سہو واجب ہے، صاحب شامل کا بیان ہے: یہی مذہب کا مقتضی ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ سجدۂ سہو مسنون ہے [۱]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "كانت الركعة نافلة و السجدتان" [۲] (تو یہ ایک رکعت اور دونوں سجدے نفل ہوں گے)۔

سجدۂ سہو کے اسباب:

الف- زیادتی ونقصان:

۳- فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ اگر نمازی عمدا اپنی نماز میں قیام یا قعود یا رکوع یا سجدہ کا اضافہ کردے، یا نماز کے ارکان میں سے کسی رکن کو گھٹا دے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ سجدہ کی اضافت سہو کی طرف ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ سہو کے ساتھ خاص ہے اور شریعت میں سجدہ صرف سہو کی صورت میں منقول ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين" [۳] (جب تم میں سے کوئی بھول جائے تو وہ دوسجدے کرلے)۔

اگر نمازی اضافہ یا کمی کردے، خواہ اس کی وجہ غفلت ہو یا نسیان،

---

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر مثلكم" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۲، ۴۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدکم في صلاته فلم يدركم صلى" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۲، المغنی ۲/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸۔

(۲) حدیث: "كانت الركعة نافلة و السجدتان" یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۲۱، ۶۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا شک أحدكم في صلاته فليلق الشک وليبن على اليقين، فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة و السجدتان، و إن كانت ناقصة كانت الركعة تماما لصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان"، اور اس کی اصل مسلم میں ہے جیسا کہ گذرا۔

(۳) حدیث: "إذا نسي أحدكم فليسجد سجدتين" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

اس کی تلافی کے طریقے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل بحث کے درمیان آئے گی[(۱)]۔

ب- شک:

۴- اگر نمازی کو نماز میں شک واقع ہوجائے اور یاد نہ ہو کہ کتنی رکعت نماز پڑھی، تین یا چار، یا سجدہ میں شک واقع ہوجائے کہ سجدہ کیا یا نہیں، اس سلسلہ میں جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ یقین پر بنا کرے گا اور وہ کم رکعات ہیں، اور جس میں شک ہو اس کو ادا کرے گا اور آخر میں سجدۂ سہو کرے گا، ان کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"إذا سها أحدكم فی صلاته فلم يدر واحدة صلی أو ثنتين فليبن علی واحدة ، فإن لم يدر ثنتين صلی أو ثلاثا فليبن علی ثنتين، فإن لم يدر ثلاثا صلی أو أربعا فليبن علی ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم"**[(۲)] (جب تم میں سے کسی کو نماز میں بھول ہوجائے، اسے یاد نہ ہو کہ اس نے ایک رکعت پڑھی یا دو رکعتیں تو وہ ایک رکعت پر بنا کرے اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ دو رکعتیں پڑھیں یا تین تو دو پر بنا کرے اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ اس نے تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو وہ تین پر بنا کرے، اور سلام سے پہلے دو سجدے کرے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: **"إذا شک أحدكم فی صلاته فليلق الشک و ليبن علی اليقين، فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت**

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/۶۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۸، ۲۸۹۔

(۲) حدیث: "إذا سها أحدكم في صلاته" کی روایت ترمذی (۲/۲۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

الركعة نافلة و السجدتان و إن كانت ناقصة كانت الركعة تماما لصلاته و كانت السجدتان مرغمتی الشيطان"[(۱)] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہو تو وہ شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے، جب نماز پوری ہونے کا یقین ہوجائے تو دو سجدے کرے، پس اگر اس کی نماز مکمل تھی تو یہ ایک رکعت اور دو سجدے نفل ہوں گے اور اگر ناقص تھی تو یہ ایک رکعت نماز کے اتمام کے لئے ہوگی، اور دو سجدے شیطان کی تذلیل کے لئے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نمازی کو اگر اپنی نماز میں شک واقع ہوجائے اور یاد نہ ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھیں یا چار رکعتیں اور یہ شک اس کو پہلی بار پیش آیا ہو تو وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا شک أحدكم فی صلاته أنه كم صلی فليستقبل الصلاة"**[(۲)] (تم میں سے کسی کو نماز میں شک ہوجائے کہ کتنی (رکعت) نماز پڑھی تو وہ از سر نو پڑھے) اور اگر بار بار شک واقع ہو تو غلبۂ ظن پر بنا کرے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب"**[(۳)] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک

(۱) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته أنه كم صلی فليستقبل الصلاة" کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (۲/۱۷۳ طبع المجلس العلمی) میں کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے جیسا کہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں صراحت کی ہے، پھر فرمایا: ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں حضرت ابن عمرؓ سے اس شخص کے بارے میں جس کو شک ہوگیا ہو کہ "اس نے تین رکعت پڑھی، یا چار رکعت" روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اعادہ کرے گا یہاں تک کہ یاد آجائے۔

(۳) حدیث: "إذا شک أحدكم في صلاته فليتحر الصواب" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہوتو غور وفکر کرے کہ کیا صحیح ہے) اور اگر اس کی کوئی رائے راجح نہ ہو تو یقین پر بنا کرے، اس لئے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا سها أحدكم فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث، و ليسجد سجدتين قبل أن يسلم"[1] (جب تم میں سے کوئی بھول جائے کہ اس نے ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو وہ ایک رکعت پر بنا کرے، اور اگر یہ یاد نہ ہو کہ اس نے دو رکعت پڑھی یا تین رکعت تو وہ دو رکعت پر بنا کرے، اور اگر شک ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی یا چار رکعت تو وہ تین رکعت پر بنا کرے اور سلام سے قبل دو سجدے کرلے)۔

از سر نو نماز پڑھنا موجودہ نماز سے نکلنے کے بعد ہی ہوگا اور یہ نکلنا سلام، کلام یا کسی ایسے عمل کے ذریعہ ہوگا جو نماز کے منافی ہو، البتہ بیٹھ کر سلام پھیر کر نکلنا بہتر ہے، کیونکہ نماز سے نکلنے کے لئے سلام معروف ہے نہ کہ کلام، محض نیت سے نکلنا درست نہیں بلکہ لغو ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ نماز سے باہر نہیں ہوگا، واضح رہے کہ اقل پر بنا کے وقت ہر اس رکعت کے آخر میں بیٹھے گا جس کے بارے میں نماز کے آخری ہونے کا احتمال ہو، تاکہ قعدہ اخیرہ ترک نہ ہونے پائے، کیونکہ یہ نماز کا رکن ہے۔

حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ غلبۂ ظن پر بنا کرتے ہوئے نماز پوری کرے گا اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے گا، دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی سابق حدیث ہے: "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين"[2] (جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہوتو وہ صحیح معلوم کرنے کے لئے تحری کرے، اور اس پر نماز پوری کرے، پھر سلام پھیرے اور دو سجدے کرے)۔

(۱) اسی فقرہ میں اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب" کی = روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ابن قدامہ کا بیان ہے: خرقی نے امام اور منفرد کے درمیان فرق کیا ہے، امام ظن پر بنا کرے گا اور منفرد یقین پر بنا کرے گا، یہی ظاہر مذہب ہے، ایسا ہی امام احمد اور اثرم وغیرہ سے منقول ہے، امام احمد کا مشہور قول ہے کہ منفرد یقین پر بنا کرے گا، کیونکہ اگر امام سے غلطی ہوجائے تو اس کو یاد دہانی کرانے والے اور متنبہ کرنے والے پیچھے مقتدی ہیں، اس لئے اس کے نزدیک جو ظاہر ہو اس پر عمل کرے گا، جب وہ صواب کی طرف آجائے گا تو مقتدی حضرات اس کو باقی رکھیں گے تو جس کو اس نے درست سمجھا تھا اس کے نزدیک مؤکد ہوجائے گا اور اگر غلطی کرے گا تو مقتدی حضرات اس کو تسبیح کے ذریعہ لقمہ دیں گے اور وہ اس پر عمل کرے گا، اور دونوں حالتوں میں اس کو درستگی حاصل ہوجائے گی، یہ صورت حال منفرد کے حق میں نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو یاد دلانے والا کوئی نہیں ہے، لہذا وہ یقین پر بنا کرے گا، تاکہ اس کی نماز پوری ہوسکے اور دھوکہ میں مبتلا نہ رہے[1] یہی رسول اللہ ﷺ کے فرمان "لا غرار في الصلاة"[2] (نماز میں دھوکہ نہیں) کا مفہوم ہے؟ اگر دونوں جانب امام کے نزدیک برابر ہوں تو وہ بھی یقین ہی پر بنا کرے گا۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۰، البنایہ ۲/ ۶۸۰، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۰، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۴۵۴، المجموع للنووی ۴/ ۱۰۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۶، الکافی ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) حدیث: "لا غرار في الصلاة" کی روایت احمد (۲/ ۴۶۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۲۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

سجدۂ سہو سے متعلق احکام:

۵- حنفیہ کا مذہب: تاتارخانیہ کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے: اصل یہ ہے کہ متروک کی تین قسمیں ہیں: فرض، سنت اور واجب، فرض متروک ہونے کی صورت میں اگر نماز کے اندر ہی ادا کر کے اس کا تدارک ممکن ہو تو ادا کرلے گا، ورنہ اس کی نماز فاسد ہو جائیگی، سنت اگر چھوٹ جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ نماز کا صحیح ہونا اس کے ارکان پر مبنی ہے، اور وہ ارکان پائے گئے اور سنت کے ترک کی تلافی سجدۂ سہو سے نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر واجب سہوا ترک ہوجائے تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوتی ہے، اور اگر کوئی عمدا چھوڑ دے تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے ممکن نہیں ہے اور البحر الرائق سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: اگر کوئی کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے، پھر نماز کے آخر میں یاد آئے تو وہ اس متروک سجدہ کو ادا کرے گا اور اس کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ اس میں ترتیب فوت ہوگئی، البتہ اس سجدہ سے پہلے کے اعمال کا اعادہ نہیں کرے گا، اور اگر کسی نے رکوع کو قراءت پر مقدم کردیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، البتہ وہ رکوع معتبر نہیں ہوگا، اس لئے اس پر قراءت کے بعد رکوع کا اعادہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نماز کا رکن چھوٹ جائے اور اس کا تدارک ممکن ہو تو اس کا تدارک کرے گا اور سجدۂ سہو کرے گا، اور یہ اس وقت ہوگا جب اسی رکعت میں دوسری رکعت کے رکوع سے قبل ادا کرے، اور اگر کوئی رکن آخری رکعت میں چھوٹ جائے اور سلام پھیر دے تو اب اس چھوٹے ہوئے رکن کو ادا کر کے تدارک ممکن نہیں رہا، البتہ اگر لمبا وقفہ نہیں ہوا ہے تو ایک رکعت مزید پڑھنا اس پر لازم ہے، اور اگر لمبا وقفہ ہوگیا یا مسجد سے باہر نکل گیا تو اس پر از سر نو نماز پڑھنا لازم ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص کوئی رکن سہوا چھوڑ دے تو اس متروک رکن کے بعد کے اعمال صلاۃ غیر معتبر قرار پائیں گے یہاں تک کہ اس متروک رکن کا اعادہ کرلے، اور اگر متروک رکن کے مثل ادا کرنے سے پہلے بھولا ہوا یاد آجائے تو یاد آتے ہی اس متروک رکن کو انجام دینے میں مشغول ہوجائے گا اور اگر دوسری رکعت میں اس کے مثل ادا کرنے کے بعد یاد آئے تو سابق رکعت پوری ہوگئی اور درمیانی اعمال لغو ہوگئے، اور اگر متروک رکن کی پہچان نہ ہو تو ممکن حد تک کمتر پر بنا کرے گا اور باقی ماندہ کو ادا کرے گا، مذکورہ تمام صورتوں میں سجدۂ سہو کرے گا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تحریمہ کے علاوہ کوئی دوسرا رکن بھول جائے اور اس کے بعد والی رکعت کی قراءت شروع کرنے کے بعد یاد آئے تو صرف وہ رکعت باطل ہوگی جس میں رکن چھوٹ گیا ہے، کیونکہ اس نے ایک رکن کو چھوڑ دیا جس کا تدارک ممکن نہ رہا، لہذا جس رکعت کو اس نے شروع کیا وہ اس کے عوض میں ہوجائے گی اور اس کے بعد والی رکعت کی قراءت شروع کرنے سے قبل یاد آجائے تو لازما پیچھے لوٹے گا اور اس متروک رکن کو ادا کرنے کے بعد پھر اس کے بعد کے اعمال انجام دے گا[1]۔

وہ واجبات اور سنن جن کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے:

۶- ان اعمال کے بارے میں جن کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲۶، بدائع الصنائع ۱/۴۴۹، المبسوط ۱/۱۸۹، الدسوقی ۱/۲۹۳، الشرح الصغیر ۱/۱۶۰، الروضہ ۱/۳۰۰، المجموع للنووی ۴/۱۱۶، کشاف القناع ۱/۴۰۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۶۔

بھولے سے چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اور اگر سجدۂ سہو نہ کرے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین کا بیان ہے: سجدۂ سہو کے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، البتہ نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے خواہ سجدۂ سہو عمداً چھوڑا ہو یا سہوا، اور اگر اعادہ نہیں کیا تو فاسق اور گنہگار ہوگا۔

ان کے یہاں چار رکعت والی نماز میں قعدہ اولی واجب ہے، وتر میں دعائے قنوت اور عیدین کی تکبیرات وغیرہ واجب ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اعمال نماز کی دو قسمیں کی ہیں: فرائض اور سنن، مالکیہ کے نزدیک آٹھ سنتوں میں سے کسی کے بھی ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اور وہ سنتیں یہ ہیں: سورۃ پڑھنا، بلند آواز سے قرأت کرنا، جہر اور سر اور آہستہ قرأت کرنا، تکبیر، تحمید، قعدہ اولی وثانیہ اور ان دونوں میں تشہد۔

شافعیہ کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: ابعاض اور ہیئات، ابعاض وہ ہیں کہ جن کے ترک کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوسکتی ہے، اور وہ یہ ہیں: قعدہ اولی، تشہد اول، تشہد اول میں نبی کریم ﷺ پر درود، تشہد ثانی میں آل نبی ﷺ پر درود، فجر کی نماز میں قنوت راتب، رمضان کے نصف آخر کی وتر، قیام رمضان، قنوت میں نبی کریم ﷺ پر درود۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز میں جو اعمال رکن نہیں ہیں وہ دو طرح کے ہیں: واجب اور سنت، عمدا واجب کے ترک سے نماز باطل ہوجاتی ہے، سہوا اور ناواقفیت میں ترک سے نماز ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے، سہوا ترک کی صورت میں سجدۂ سہو سے تلافی ہوسکتی ہے، واجبات میں سے تکبیر ہے، چونکہ نبی کریم ﷺ تکبیر کہتے تھے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: **"صلوا كما رأيتموني أصلي"**[1]

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني، أصلي" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

(جس طرح مجھ کو نماز پڑھتے دیکھ رہے ہو اسی طرح پڑھو)، امام ومنفرد کے لئے **"سمع الله لمن حمده"** کہنا نہ کہ مقتدی کے لئے اور **ربنا ولک الحمد"** کہنا وغیرہ ہیں[1]۔

سجدۂ سہو کب کیا جائے؟

۷- سجدۂ سہو کب کیا جائے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مطلقا ایک سلام کے بعد سجدۂ سہو کیا جائے گا، خواہ زیادتی کی وجہ سے ہو یا نقصان کی وجہ سے، یعنی پہلے تشہد پڑھے گا پھر صحیح قول کے مطابق ایک سلام پھیرے گا، پھر سجدۂ سہو کرے گا، پھر تشہد پڑھے گا پھر سلام پھیرے گا، اگر دونوں طرف سلام پھیر دے تو سجدۂ سہو ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت ثوبانؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"لكل سهو سجدتان بعد مايسلم"**[2] (ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں)۔

اسی طرح حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمارؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت انسؓ سے منقول ہے۔

شافعیہ کا غیر ظاہر قول، ایک روایت امام احمد سے اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اضافہ اور نقصان کے درمیان فرق ہے اگر سہو کی وجہ سے نماز میں نقصان ہو تو سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مالک بن بحینہؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول**

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۷، ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۳، ۳۲۲ طبع دار المعارف، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، ۵۸، کشاف القناع ۱/ ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۳۰، تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/ ۳۳۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور بیہقی نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

الله ﷺ قام من اثنتين من الظهر ولم يجلس بينهما فلما قضى صلاته سجد سجدتين"[۱] (رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد کھڑے ہوگئے قعدہ اولی نہیں کیا، پھر جب اپنی نماز پوری کر لی تو دو سجدے کیے)، اور اضافہ کی بنا پر سجدۂ سہو سلام کے بعد ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں کو پانچ رکعات نماز پڑھائی، ہم لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول: کیا نماز میں اضافہ ہوگیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما ذاک؟ (کیا ہوا؟)، لوگوں نے کہا: آپ ﷺ نے پانچ رکعات پڑھائی، آپ ﷺ نے فرمایا:"إنما أنا بشر مثلكم أذكر كما تذكرون، و أنسى كما تنسون ثم سجد سجدتی السهو"[۲] (میں تمہاری طرح انسان ہوں، میں بھی ایسے ہی یاد رکھتا ہوں جس طرح تم لوگ یاد رکھتے ہو اور میں ویسے ہی بھولتا ہوں جس طرح تم لوگ بھولتے ہو، پھر سہو کے دو سجدے کئے)، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے انہوں نے فرمایا: اگر تمہیں اپنی نماز میں رکوع یا سجدہ وغیرہ کے نقصان کا شک واقع ہو تو غالب گمان پر عمل کرو، اور اس طرح کے نقصان کی صورت میں سلام سے پہلے دو سجدے کرو، اور اگر اس کے علاوہ میں سہو ہو تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرو۔

اور اگر زیادتی اور نقصان دونوں جمع ہو جائیں تو نقصان کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے سلام سے پہلے سجدہ کرے گا۔

شافعیہ کا جدید اور راجح قول اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے گا، ایسا ہی حضرت ابو ہریرہؓ، مکحول، زہری اور یحی انصاری سے منقول ہے، ان کی دلیل حضرت ابن بحینہؓ اور ابیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا، جیسا کہ گزر چکا ہے، اور اس لئے بھی کہ نماز کی اصلاح کے لئے ایسا کیا جاتا ہے، لہذا سلام سے پہلے ہوگا جیسا کہ اگر نماز کا کوئی سجدہ بھول جائے۔

حنابلہ کی رائے معتمد قول کے مطابق یہ ہے کہ تمام سجدے سلام سے پہلے ہوں گے، ہاں دو موقعوں پر سلام کے بعد سجدہ ہوگا، جیسا کہ نص میں وارد ہوا ہے، اول: اگر ایک رکعت یا اس سے زیادہ چھوڑ کر سلام پھیر دے، جیسا کہ ذوالیدین کی حدیث میں آیا ہے:"أنه ﷺ سلم من ركعتين فسجد بعد السلام"[۱] (آپ ﷺ نے دو رکعات پر سلام پھیر دیا تھا تو سلام کے بعد سجدہ کیا) اور عمران بن حصین کی حدیث ہے: "أنه ﷺ سلم من ثلاث فسجد بعد السلام"[۲]، آپ ﷺ نے تین رکعات پر سلام پھیر دیا تھا تو سلام کے بعد سجدہ کیا)۔

دوم: جب امام تحری کرے، اور اپنے غالب گمان پر بنا کرے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے کہ تحری کیا اور سلام کے بعد سجدہ کیا۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے چاہے تو سلام سے پہلے سجدہ کرے یا سلام کے بعد سجدہ کرے[۳]۔

---

(۱) حدیث عبداللہ بن مالک بن بحینہ:"أن رسول الله ﷺ قام من اثنتين من الظهر" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۳۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ:"صلى بنا رسول الله ﷺ خمسا" کی روایت مسلم (۱؍ ۴۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث:"أنه سلم من ركعتين فسجد بعد السلام" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍ ۹۸، طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصین :"أنه سلم من ثلاث فسجد بعد السلام" کی روایت مسلم (۱؍ ۴۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱؍ ۴۹۵، ۴۹۶، البنایۃ للعینی ۲؍ ۶۴۵-۶۴۷، الشرح الصغیر ۱؍ ۳۷۸، ۳۷۹، الروضۃ للنووی ۱؍ ۳۱۵، ۳۱۶، المغنی لابن قدامہ ۲؍ ۲۲، ۲۳، الکافی لابن قدامہ ۱؍ ۱۶۸، ۱۶۹، مغنی المحتاج ۱؍ ۲۰۹۔

ایک ہی نماز میں سہو کا تکرار:

۸ - اگر نماز میں سہو کا تکرار ہوجائے تو بھی صرف دو ہی سجدے لازم ہوں گے، اس لئے کہ سجدۂ سہو کا تکرار مشروع نہیں ہے، اور اس لئے کہ دو رکعات پر نبی کریم ﷺ کھڑے ہوگئے تھے، اور ذوالیدین سے گفتگو بھی کی تھی (۱)۔

اور اس لئے کہ اگر سجدۂ سہو میں تداخل نہ ہوتا تو سہو کے فوراً بعد سجدہ کیا جاتا، لہٰذا جب سجدہ سہو کو نماز کے آخر تک مؤخر کردیا گیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صرف اس لئے موخر کیا گیا ہے کہ نماز میں تمام سہو کو جمع کردیا جائے، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے (۲)۔

سجدہ سہو کو بھول جانا:

۹ - اگر نمازی سجدۂ سہو بھول جائے اور سجدہ کئے بغیر نماز سے باہر ہوجائے تو درج ذیل تفصیل کے مطابق واپس آکر ادا کرے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر قطع صلاۃ کے ارادہ سے سلام پھیر دے اور سینہ قبلہ سے پھر جائے یا بات کرے، یا مسجد سے نکل جائے تو اب سجدۂ سہو نہیں کرے گا، لیکن اگر سہو کو بھول کر سلام پھیر دے تو جب تک مسجد کے اندر ہے سجدہ سہو کرے گا، اس لئے کہ مسجد ایک ہی مکان کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے اندرون مسجد اقتدا صحیح ہوتی ہے اگرچہ دونوں کے درمیان زیادہ فصل ہو، اور اگر بیابان میں ہو تو اگر یاد آجائے اور ابھی اپنے پیچھے، یا دائیں، یا بائیں طرف صفوں سے باہر نہ نکلا ہو یا اپنے سترہ یا سجدہ کی جگہ سے آگے نہ بڑھا ہو تو سجدۂ سہو کرے گا (۱)۔

مالکیہ نے سلام سے پہلے اور سلام کے بعد والے سجدہ کے درمیان فرق کیا ہے، اگر بعد والا سجدہ چھوڑ دے تو جب یاد آئے اس کی قضا کرے گا اگرچہ کئی سالوں کے بعد یاد آئے، طول زمانی سے ساقط نہیں ہوگا، خواہ عمداً ترک کیا ہو یا بھول کر، کیونکہ مقصود شیطان کی تذلیل ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اور سلام سے پہلے سجدہ میں انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ مسجد سے نہ نکلا ہو اور لمبا وقفہ نہ ہوا ہو اور وہ اسی جگہ ہو یا اس سے قریب ہو (۲)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر بھول کر سلام پھیر دے یا لمبا وقفہ ہوجائے، (لمبا وقفہ ہونے میں عرف کا اعتبار ہوگا) تو جدید مذہب کے مطابق سجدہ سہو ساقط ہوجائے گا، کیونکہ سلام پھیرنے کی وجہ سے محل سجدہ فوت ہوگیا، اور طول زمانی کی وجہ سے بنا متعذر رہوگئی (۳)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر سجدہ سہو بھول جائے، خواہ سلام سے پہلے والا ہو یا سلام کے بعد والا، تو اس کو ادا کرے گا اگرچہ بات کرلے، الا یہ کہ لمبی فصل ہوجائے (لمبی فصل کے بارے میں کوئی مدت کی تحدید نہیں ہے بلکہ عرف پر مبنی ہے) یا وضو ٹوٹ جائے، یا مسجد سے باہر نکل جائے اگر ان میں سے کوئی چیز پیش آجائے تو نماز از سرِ نو پڑھے گا، اس لئے کہ ایک نماز میں اس کے بعض حصے کو بعض حصے پر طول فصل کے باوجود بنا کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ اگر اس کا وضو ٹوٹ جائے (تو نماز از سرِ نو پڑھی جاتی ہے) (۴)۔

اور اگر سجدہ سہو کرنے کے بعد شک ہوجائے کہ سجدہ کیا یا نہیں کیا؟

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قام من اثنتين و كلم ذا اليدين" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۴۹۷، مواہب الجلیل ۲/ ۱۵، شرح المنہاج ۱/ ۲۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹، ۴۰۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۰۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۸۷، ۳۸۹، شرح المنہاج ۱/ ۲۰۲، المجموع ۴/ ۱۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۱۳، القلیوبی ۱/ ۲۰۵، المجموع ۴/ ۱۵۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۴، ۱۵۔

توحنفیہ کے یہاں تحری کرے گا لیکن اس پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شک ہوجائے کہ کیا اس نے ایک سجدہ کیا یا دو سجدے؟ تو یقین پر بنا کرے گا اور دوسرا سجدہ کرلے گا، اس شک کی بنا پر دوبارہ اس پر سجدۂ سہو لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر شک ہو کہ کیا اس نے دو سجدے کئے یا نہیں؟ تو وہ دو سجدے کرلے گا اور اس پر مزید سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا، یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح ہے، یہ ہے کہ سجدہ کا اعادہ نہیں کرے گا[1]۔

امام اور مقتدی کا سہو:

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر امام اپنی نماز میں بھول جائے تو مقتدی کا امام کو لقمہ دینا جائز ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من نابه شيء فيصلاته فليقل: سبحان الله"**[2] (اگر کسی کی نماز میں کوئی بات پیش آئے تو سبحان اللہ کہے)۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مرد اور عورت کے لقمہ دینے کے درمیان فرق کیا ہے، مرد امام کو تسبیح کے ذریعہ لقمہ دے گا اور عورت تالی کے ذریعہ لقمہ دے گی، تالی اس طرح مارے گی کہ ایک ہتھیلی کے باطن کو دوسری ہتھیلی کی پشت پر مارے گی، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"التسبيح للرجال و التصفيق للنساء"**[3] (تسبیح مردوں کے لئے ہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے)، نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا نابكم أمر فليسبح الرجال و ليصفح (يعني ليصفق) النساء"**[1] (اگر تم کو کوئی امر پیش آجائے تو مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجائیں)۔

مالکیہ نے مردوں اور عورتوں کے لقمہ میں فرق نہیں کیا ہے، سب تسبیح کہیں گے[2]، کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان: **"من نابه شيئ في صلاته فليقل" سبحان الله"** (جس کسی کو نماز میں کوئی بات پیش آئے تو سبحان اللہ کہے) عام ہے۔

مالکیہ کے یہاں نماز میں عورتوں کے لئے تالی بجانا مکروہ ہے۔

امام کا مقتدیوں کا لقمہ قبول کرنا اور ان کی اتباع کرنا:

۱۱- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر امام نماز میں اضافہ کردے اور اس کو یقین یا غلبۂ ظن ہو کہ وہ صحیح نماز پڑھ رہا ہے، جیسے امام سمجھ رہا ہے کہ وہ چوتھی رکعت میں ہے اور مقتدی حضرات کا گمان پانچویں کا ہے تو وہ ان کا لقمہ قبول نہیں کرے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو جس سے یقین ہوجائے تو امام اپنے یقین کو چھوڑ دے گا، اور جو مقتدی حضرات کم وبیش کی بات کہہ رہے ہیں اس کو قبول کرلے گا ورنہ نہیں لوٹے گا[3]۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ امام کو اپنے اوپر یقین ہو، اور اگر شک ہو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۰، الشرح الکبیر ۱/۲۷۸، ۲۷۹، المجموع للنووی ۴/۱۴۰، ۱۴۱، کشاف القناع ۱/۴۰۷۔

(۲) حدیث: "من نابه شيء في صلاته فليقل" سبحان الله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۰۷ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعد سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "التسبيح للرجال و التصفيق للنساء" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور مسلم (۱/۳۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا نابكم أمر فليسبح الرجال" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۸۲، طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے اور دارمی (۱/۳۱۷ طبع دار السنۃ النبویہ) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا نابكم شيء في صلاتكم ، فليسبح الرجال و لتصفق النساء"۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۵۶، البنایہ ۲/۴۲۳، مواہب الجلیل ۲/۲۹، الشرح الصغیر ۱/۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۲/۴۴، ۴۵، ۴۶، المغنی ۲/۱۹۔

(۳) رد المحتار ۱/۵۰۷، حاشیۃ الطحطاوی/۲۵۹، نہایۃ المحتاج ۲/۷۵، روضۃ الطالبین ۱/۳۰۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۸، ۲۰۔

غلبۂ ظن نہ ہو تو مقتدیوں کی بات قبول کرلے گا اگر وہ سب ثقہ ہوں، یا ان کی تعداد کثیر ہو، جیسا کہ ذوالیدینؓ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ کو خطا کے بارے میں بتایا گیا تو آپ ﷺ نے لوگوں سے پوچھا، اور لوگوں نے ذوالیدین کی بات کی تصدیق کی (۱)، یہی جمہور علماء کی رائے ہے، البتہ شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر امام کو شک واقع ہوجائے کہ اس نے تین رکعات پڑھی یا چار رکعات تو وہ ایک رکعت مزید پڑھے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اس نے اس کو ادا نہیں کیا ہے محض اپنے گمان یا دوسرے مقتدی کے قول یا فعل پر عمل نہیں کرے گا اگر چہ ان کی تعداد کثیر ہو، ہاں اگر مقتدیوں کی تعداد حد تواتر تک پہنچ جائے تو مقتدیوں کے قول پر عمل کرے گا، جہاں تک ذوالیدین والی حدیث کی بات ہے تو اس پر محمول ہے کہ لوگوں سے پوچھنے کے بعد آپ کو یاد آ گیا یا پھر ان کی تعداد حد تواتر کے برابر تھی (۲)۔

امام کا سجدۂ سہو:

۱۲ – اگر امام نماز میں بھول جائے اور سجدۂ سہو کرے تو مقتدی پر سجدہ میں اس کی اتباع واجب ہے خواہ امام کے سہو میں مقتدی شریک ہو، یا تنہا امام کو سہو ہوا ہو، ابن منذر کا بیان ہے: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے خواہ امام سلام سے پہلے سجدہ کرے یا سلام کے بعد کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به ...... و إذا سجد فاسجدوا**" (۳) (امام اس لئے بنایا گیا کہ اس کی اقتداء کی جائے ...... اور جب سجدہ کرے تو سجدہ کرو)، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: "**ليس على من خلف الإمام سهو فإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو**" (۱) (امام کے پیچھے مقتدیوں پر سہو نہیں ہے، امام کو سہو ہوجائے تو اس پر اور اس کے پیچھے تمام مقتدیوں پر (سجدہ) سہو ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہے اور اگر امام بھول جائے تو جو امام کا حکم ہے وہی مقتدیوں کا ہے، اسی طرح مسئلہ اس وقت ہے جبکہ نہ بھولے (۲)۔

لیکن اگر امام سجدہ نہ کرے تو حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ مقتدی بھی سجدہ نہیں کرے گا، کیونکہ وہ امام کی مخالفت کرنے والا ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، اگر امام بھول جائے تو امام پر اور اس کے پیچھے مقتدیوں پر سجدۂ سہو واجب ہے، یہی عطاء، حسن اور نخعی کی رائے ہے۔

مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا منصوص صحیح قول اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ اگر امام سجدۂ سہو نہ کرے تو بھی مقتدی کرے گا، کیونکہ جب امام سے سہو ہوجائے گا تو اس کی نماز میں سہو کی وجہ سے نقصان ہوجائے گا تو اگر امام اپنی نماز کے نقصان کی تلافی نہ کرے، تو مقتدی اپنی نماز کے نقصان کی تلافی کرلے گا، یہی اوزاعی، لیث اور ابوثور کی رائے ہے، اور ابن منذر نے ابن سیرین سے بھی یہی نقل کیا ہے (۳)۔

---

(۱) حدیث: "ذي اليدين" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/۵۰۷، نہایۃ المحتاج ۲/۷۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۰۔

(۳) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به...... و إذا سجد فاسجدوا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۰۸ طبع الحلبی) نے حدیث ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ليس على من خلف الإمام سهو" کی روایت دارقطنی (۱/۳۷۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور بیہقی (۲/۳۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/۴۹۹، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۳۱، ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۲، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۱، ۴۲۔

(۳) رد المحتار ۱/۴۹۹، البنایہ للعینی ۲/۶۶۱، ۶۶۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۳۱، ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/۱۶۲، المجموع للنووی ۴/۱۴۳، ۱۴۷، المغنی لابن

مسبوق کا سجدۂ سہو:

۱۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدۂ سہو میں مسبوق کے لئے امام کی اتباع واجب ہے اگر نماز کے کسی حصہ میں وہ مسبوق ہوجائے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کتنی مقدار نماز میں مسبوق کی شرکت ہوگی کہ اتباع واجب ہو۔

جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سجدۂ سہو سے پہلے کسی بھی رکن کو مسبوق امام کے ساتھ پالے تو اس پر سجدۂ سہو میں اپنے امام کی متابعت واجب ہے، خواہ یہ امام کا سہو اقتدا سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إنما جعل الإمام ليؤتم به"**[1] (امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)، یہ عام ہے، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"فما أدركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا"**[2] ((امام کے ساتھ) نماز کا جتنا حصہ پاؤ اتنی نماز پڑھو، اور جو فوت ہوجائے اس کو پورا کرو)، اور اگر سجدۂ سہو کے دوسرے سجدہ کے بعد اقتدا کرے تو اس پر سجدۂ سہو نہ ہوگا۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اگر مسبوق سجدۂ سہو کے پہلے سجدہ کے بعد اقتدا کرے تو کیا اس کی قضا کرے گا یا نہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے بلکہ دوسرا سجدہ اس کے لئے کافی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ امام کے سلام کے بعد پہلے سجدہ کی قضا کرے گا یعنی سجدہ کرلے گا اس کے بعد فوت شدہ رکعت پوری کرے گا[3]، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"وما فاتكم فأتموا"** (جو چھوٹ جائے اسے پورا کرو)۔

مالکیہ کا مشہور قول اور ایک روایت امام احمد سے ہے کہ اگر مسبوق امام کے ساتھ ایک رکعت بھی نہ پاسکے تو اس پر سجدۂ سہو نہیں ہوگا، خواہ وہ سجدہ سلام سے پہلے والا ہو یا بعد والا، اور اگر امام کے ساتھ سجدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، خواہ عمدا کرے یا ناواقفیت میں، اس لئے کہ وہ حقیقت میں مقتدی نہیں ہے، اسی لئے اپنی نماز پوری کرنے کے بعد سجدہ نہیں کرے گا اور سلام کے بعد والے سجدۂ سہو میں اس وقت بھی نماز باطل ہوجائے گی جبکہ اس نے ایک رکعت پایا ہو، مالکیہ میں سے خرشی کا بیان ہے کہ یہی رائے درست ہے[1]۔

امام کے پیچھے مقتدی کا سہو:

۱۴ - ابن منذر کہتے ہیں: اس پر اجماع ہے کہ مقتدیوں پر خود ان کے اپنے سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو نہیں ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ سے منقول ہے: **"ليس على من خلف الإمام سهو، فإن سها الإمام فعليه و على من خلفه السهو"**[3] (امام کے پیچھے والے پر سہو نہیں ہے، اگر امام بھول جائے تو اس پر اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدیوں پر سجدۂ سہو ہوگا) اور اس لئے بھی کہ مقتدی اپنے امام کے تابع ہے، لہذا سجدہ کرنے اور نہ کرنے میں اس پر امام کی اتباع لازم ہوگی[4]۔

= قدامہ ۱/۴۱، ۴۲، الکافي للحنابلہ ۱/۱۷۰۔

(۱) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" کی تخریج فقرہ ۱۲ پر گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۹۹، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۴، المجموع للنووي ۴/۱۴۷، المغني لابن قدامہ ۱/۴۱، ۴۲، کشاف القناع ۱/۴۰۸۔

---

(۱) الخرشي علی مختصر خلیل ۱/۳۳۱، ۳۳۲۔

(۲) الإجماع لابن المنذر ۴۰۔

(۳) حدیث: "ليس على من خلف الإمام سهو......" کی تخریج فقرہ ۱۲ پر گذر چکی ہے۔

(۴) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/۵۰۰، البنایہ ۲/۶۶۴، الخرشي علی مختصر خلیل ۱/۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۱، المغني لابن قدامہ ۲/۴۰، ۴۱۔

امام یا منفرد کا اول تشہد بھول جانا:

۱۵ - اگر کوئی اول تشہد بھول جائے اور سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے مقتدی لقمہ دیں یا اس کو خود یاد آ جائے تو لوٹ آنا اس پر واجب ہوگا اور اگر پورا کھڑا ہوجائے تو تشہد کی خاطر نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ وہ ایک رکن کی ادائیگی میں مصروف ہوگیا، البتہ سجدۂ سہو کرے گا، کیونکہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا قام الإمام فی الرکعتین ، فإن ذکر قبل أن یستوی قائما فلیجلس، فإن استوی قائما فلا یجلس، و یسجد سجدتي السهو"**[1] (اگر امام دو رکعتوں پر کھڑا ہوجائے تو اگر مکمل کھڑے ہونے سے پہلے یاد آ جائے تو وہ بیٹھ جائے اور اگر مکمل کھڑا ہوجائے تو نہ بیٹھے اور سجدۂ سہو کرے)۔

حضرت عبداللہ بن بحینہؓ سے روایت ہے: **"أن النبی ﷺ صلی فقام فی الرکعتین فسبّحوا ، فمضی ، فلما فرغ من صلاته سجد سجدتین ثم سلم"**[2] (نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھائی اور دو رکعات پر کھڑے ہوگئے، لوگوں نے سبحان اللہ کہا تو آپ نہیں لوٹے بلکہ نماز پوری کی اور جب نماز سے فارغ ہوئے تو دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا)۔

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے[3]۔

(۱) حدیث: "إذا قام الإمام في الرکعتین" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۲۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور کہا ہے: میری اس کتاب میں جابر جعفی سے اس حدیث کے علاوہ کوئی حدیث مروی نہیں ہے اور ابن حجر نے (التلخیص ۲/ ۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ وہ بہت ضعیف ہیں لیکن اس حدیث کے دو متابع ہیں جن کی وجہ سے قوی ہوجاتی ہے، ان دونوں کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآ ثار (۱/ ۴۴۰ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن بحینہ کی تخریج فقرہ ۷ پر گذر چکی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۴۴۳، ۴۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶، ۶۷، روضۃ الطالبین

لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ مکمل کھڑے ہونے کے بعد لوٹ آئے کہ کیا اس کی نماز باطل ہوجائے گی یا نہیں؟

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول اور مالکیہ میں سے سحنون کی رائے یہ ہے کہ نمازی اگر کامل قیام کے بعد اول تشہد کی طرف لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے، جس میں لوٹنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"وإذا استوی قائما فلا یجلس"** (جب سیدھا کھڑا ہوجائے تو نہ بیٹھے) اور اس لئے بھی کہ ایک فرض میں مشغول ہوگیا ہے، لہذا واجب یا سنت کی خاطر اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ نہ لوٹے، کیونکہ مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث ہے: **"وإذا استوی فلا یجلس"** (جب سیدھا کھڑا ہوجائے تو نہ بیٹھے)، لیکن اگر لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، لیکن یہ خلاف آداب اور مکروہ ہوگا تا کہ ان حضرات کے اختلاف سے بچا جا سکے جنہوں نے ظاہر حدیث کی وجہ سے نہ لوٹنے کو واجب قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر امام نے قراءت شروع کر دی ہو پھر اگر واپس آئے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے مقصود رکن کو شروع کر دیا ہے، جیسا کہ اگر وہ رکوع شروع کر دے۔

جمہور کی رائے ہے کہ نمازی اگر بھول کر یا ناواقفیت میں مکمل کھڑے ہونے کے بعد بلا ارادہ قعدہ اولی کی طرف لوٹ آئے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی[1]، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن اللہ

= ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، کشاف القناع ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۱) ردالمحتار ۱/ ۴۹۹، ۵۰۱، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶، ۴۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۴، ۲۶، کشاف القناع ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵۔

وضع عن أمتی الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیه"[1]
(اللہ تعالی نے میری امت سے خطا ونسیان اور جس عمل پر جبر کیا گیا ہو اس کو بخش دیا ہے)۔

سجود الشکر

تعریف:

ا- سجدہ کی تعریف گذر چکی ہے، شکر کا معنی لغت میں کسی کے حسن سلوک اور بھلائی کا اعتراف ہے، اس کی نشر واشاعت اور محسن کی مدح خوانی ہے، اور اس کی ضد کفران ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَّشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ"[1] (اور جو کوئی شکر کرتا ہے وہ اپنے ہی (نفع کے) لئے شکر کرتا ہے اور جو کوئی ناشکری کرے سو اللہ بے نیاز ہے ستودہ صفات ہے)، شکر کی حقیقت: زبان، اعضاء اور دل پر نعمت کا اثر ظاہر ہونا ہے، اس طور پر کہ زبان محسن کی مدح خواں ہو اور اس کے حسن سلوک وبھلائی کا اقرار کرنے والی ہو، دل نعمت کا اعتراف کرنے والا ہو، اور اعضاء ایسے اعمال میں مشغول ہوں جن سے مشکور راضی ہو[2]۔

اصطلاحی اعتبار سے اللہ کا شکر یہ ہے کہ اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کو بندہ اس کی طاعت میں خرچ کرے[3]۔

شرعی سجدۂ شکر یہ ہے کہ آدمی نعمت کے حاصل ہونے یا مصیبت کے دور ہونے پر سجدہ کرے[4]۔

---

(۱) سورۂ لقمان / ۱۲۔

(۲) لسان العرب، مدارج السالکین ۲/ ۲۴۴، المجموع للنووی ۱/ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲ طبع مصطفی الحلبی، تفسیر القرطبی ۱/ ۱۳۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

(۳) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ۱/ ۲۲، أسنی المطالب ۱/ ۳، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۷۔

(۴) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۰۸۔

(۱) حدیث: "إن اللہ وضع عن أمتي الخطأ و النسیان" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

سجدۂ شکر کا مشروع ہونا:

۲ - سجدۂ شکر کی مشروعیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور، ابن المنذر، امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے ہے اور اسی پر فتوی ہے، یہی مالکیہ میں سے ابن حبیب کا قول ہے، اور ابن قصار نے اس کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے اور بنانی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے کہ یہ مشروع ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر سرور -أو بشر به- خر ساجدا شاكرا لله**"(۱) (نبی ﷺ کو جب کوئی خوشی حاصل ہوتی یا خوشخبری دی جاتی تو آپ ﷺ اللہ کے حضور میں بطور شکرانہ سجدہ ریز ہوجاتے)۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فتح یمامہ کے موقع سے سجدۂ شکر کیا جبکہ مسیلمہ کذاب کے قتل کی خبر ان تک پہنچی۔

اسی طرح حضرت علیؓ نے جب ذوالثد یہ کو خوارج کے مقتولین میں پایا تو سجدۂ شکر ادا کیا اور دیگر صحابہ کرامؓ سے سجدۂ شکر کرنا مروی ہے۔

امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ حضرت جبرئیل نے نبی کریم ﷺ سے کہا: "**يقول الله تعالى: من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه فسجد النبي ﷺ شكرا لله**"(۲) (اللہ تعالی کہتا ہے کہ جو آپ پر درود پڑھے گا میں اس پر رحمت نازل کروں گا اور جو کوئی آپ ﷺ پر سلام بھیجے گا میں اس کو سلام بھیجوں گا، اس پر نبی کریم ﷺ نے اللہ کے واسطے شکرانہ سجدہ فرمایا)، حاکم نے ذکر کیا ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم سجد لرؤية زمن و أخرى لرؤية قرد و أخرى لرؤية نغاشيّ**"(۱) (آپ ﷺ نے اپاہج کو دیکھ کر سجدہ کیا، بندر کو دیکھ کر سجدہ کیا اور بہت ناقص الخلقت شخص کو دیکھ کر سجدہ کیا)، حجاوی کا بیان ہے ایک قول ہے کہ نغاشی: ناقص الخلقت ہے، ایک قول ہے کہ مصیبت زدہ ہے، ایک قول ہے انتہائی احمق ہے۔

نیز ان حضرات کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث سے بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ ص کے سجدہ کے سلسلہ میں فرمایا: "**سجدها داؤد توبة، و أسجدها شكرا**"(۲) (حضرت داؤد نے بطور توبہ سجدہ کیا اور میں بطور شکر سجدہ کررہا ہوں)، نیز حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو بخاری میں ہے: "**لما بشر بتوبة الله عليه خر ساجدا**"(۳) (جب اللہ

(۱) حدیث أبی بکرہ: "أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر سرور" کی روایت ابوداؤد (۲۱۶/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۱۴۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث عبدالرحمٰن بن عوف: "أن جبريل قال للنبي ﷺ يقول الله: من صلى عليك صليت عليه" کی روایت احمد (۱۹۱/۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، لیکن ابن قیم نے دوسری سندیں اور شواہد ذکر کئے ہیں جن سے مذکورہ حدیث کو تقویت ملتی ہے "جلاء الأفهام" (ص ۶۲، ۶۵ طبع دار ابن کثیر)۔

(۱) سجدۂ شکر کے حالات کے ذکر میں حاکم کا کلام مستدرک (۲۷۶/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ہے۔
نغاشی کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کی روایت دارقطنی (۴۱۰/۱ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابوجعفر سے مرسلاً کی ہے۔ ان سے روایت کرنے والے ضعیف ہیں۔
اپاہج کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کی روایت بیہقی (۳۷۱/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عرفجہ سے مرسلاً کی ہے، ایسا ہی بیہقی نے کہا ہے۔
اور بندر کو دیکھ کر سجدہ کرنے والی حدیث کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملا۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "قال رسول الله ﷺ في سجدة (ص): "سجدها داؤد توبة......" کی روایت نسائی (۱۵۹/۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ ایسا ہی التلخیص لابن حجر (۹/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳۲۴/۱، دمشق المکتب الإسلامی، المغنی لابن قدامہ ۶۲۷/۱ طبع سوم القاہرہ دار المنار ۱۳۶۷ھ، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۰۸/۱ طبع

تعالی کی طرف سے انہیں قبول توبہ کی خوشخبری دی گئی تو وہ سجدہ ریز ہوگئے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سجدۂ شکر مشروع نہیں ہے، یہی مشہور قول امام مالک کا ہے اور ابن المنذر نے نخعی سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔

بنانی کہتے ہیں: امام مالک کے مشہور قول کی وجہ اہل مدینہ کا عمل ہے، کیونکہ العتبیہ میں ہے: امام مالک سے کہا گیا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فتح یمامہ کے موقع پر شکرانہ سجدہ کیا، تو انہوں نے کہا کہ میں نے ایسا نہیں سنا، میرے خیال میں لوگ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں جھوٹ کہتے ہیں، اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کو فتح سے بارہا سرفراز فرمایا، لیکن میں نے کسی کے بارے میں نہیں سنا کہ انہوں نے شکرانہ سجدہ کیا ہو[1]۔

ابن المنذر نے ان حضرات کا متدل یہ بھی ذکر کیا: "**شكا إليه رجل القحط وهو يخطب فرفع يديه ودعا' فسقوا في الحال و دام المطر إلى الجمعة الأخرى' فقال رجل يا رسول الله تهدمت البيوت و تقطعت السبل فادع الله يرفعه عنا' فدعا فرفعه في الحال**"[2] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور قحط سالی کی شکایت کی، آپ ﷺ خطبہ دے رہے تھے تو اسی وقت آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اور دعا کی، فوراً بارش ہوئی، اور یہ بارش دوسرے جمعہ تک ہوتی رہی، یہاں تک کہ ایک صحابی نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول: گھر گر گئے، راستے بند ہو گئے، اللہ تعالی سے دعا فرما دیجئے کہ بارش اٹھا لے، چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور فوراً بارش رک گئی)، ابن المنذر کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے بارش ہونے کی نعمت پر نہ شروع میں سجدہ کیا اور نہ ہی دوسری بار بارش کی زحمت ختم ہونے پر سجدہ کیا۔

نیز انہوں نے استدلال کیا کہ انسان پر برابر نعمت الٰہی ہوتی رہتی ہے، اگر حصول نعمت پر سجدہ کا مکلف بنایا جائے تو حرج لازم آئے گا[1]۔

شرعی حکم:

۳- سجدۂ شکر کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے سبب پائے جانے پر سنت ہے، کیونکہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ سجدۂ شکر کیا کرتے تھے۔

(مالکیہ کے نزدیک اس کی مشروعیت کے قول کی بنیاد پر) علامہ زرقانی نے فرمایا کہ اس قول کے مطابق سجدۂ شکر مستحب نہیں ہے، بلکہ صرف جائز ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ سجدۂ شکر مکروہ ہے، جیسا کہ امام مالک نے صراحت کی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ ہے، البتہ فقہاء حنفیہ کی صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے کہ سجدۂ شکر کا کوئی اعتبار نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک

= عیسی الحلبی، الزرقانی علی خلیل والبنانی بہامشہ ۱/ ۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۵ طبع بولاق، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، ۴۵۰، الریاض مکتبۃ النصر الحدیثۃ۔ اور حدیث کعب بن مالکؓ کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۱۵، ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) البنانی علی الزرقانی ۱/ ۲۷۴۔

(۲) حدیث: "شكا إليه رجل القحط وهو يخطب......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۲، ۶۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۴/ ۷۰۔

مکروہ ہے، اس پر ثواب نہیں ملے گا، اس کا ترک اولی ہے (۱)۔

سجدۂ شکر کے اسباب:

۴- جو حضرات سجدۂ شکر کے قائل ہیں ان کے نزدیک کسی ظاہری نعمت کے حاصل ہونے پر سجدہ شکر مشروع ہوتا ہے، جیسے ناامیدی کے بعد اللہ تعالی اولاد عطا فرمائے یا کسی مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے مرض سے شفا ہوجائے یا گم شدہ شیٔ مل جائے، یا وہ خود یا اس کا مال غرقاب ہونے یا جلنے سے نجات پاجائے یا کسی مصیبت زدہ، یا گنہگار کو دیکھنے کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی اللہ کا شکر ادا کرے کہ اللہ تعالی نے اسے اس بلاء اور معصیت سے محفوظ رکھا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر سنت ہے، خواہ حاصل ہونے والی نعمت یا دور ہونے والی مصیبت اس کے ساتھ یا مثلاً اس کی اولاد کے ساتھ خاص ہو یا عامۃ المسلمین تک عام ہو، جیسے دشمنوں پر کامیابی یا طاعون اور اس جیسی وباء کا دور ہونا۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ عمومی نعمت پر سجدۂ شکر کرے گا خصوصی پر نہیں کرے گا، جیسا کہ ابن حمدان نے الرعایۃ الکبری میں ذکر کیا ہے (۲)۔

نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک استمرار نعمت پر سجدۂ شکر مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ نعمتیں ختم نہیں ہوں گی (تو سجدہ کا سلسلہ بھی جاری رہے گا) (۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۳۲۴، المغنی ۱/ ۶۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، المطالب ۱/ ۵۸۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۵۔

(۲) السراج الوہاج شرح المنہاج ص/ ۶۳، الفروع لابن مفلح ۱/ ۵۰۴ طبع سوم، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۶۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۴/ ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

اور اس لئے بھی کہ عقلاء کسی ناگہانی حادثہ سے سلامتی پر مبارکباد دیتے ہیں، ہر وقت ایسا نہیں کرتے ہیں (۱)۔

رملی کہتے ہیں: سجدۂ شکر اور اس کے سبب کے درمیان لمبی فصل ہونے سے وہ فوت ہوجاتا ہے (۲)۔

سجدۂ شکر کی شرطیں:

۵- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر کے لئے وہی شرائط ہیں جو نماز کے لئے ہیں یعنی وضو، استقبال قبلہ، ستر عورۃ اور نجاست سے پاک ہونا۔

لہذا اگر کسی کے پاس پانی یا مٹی نہ ہوتو وہ سجدۂ شکر نہیں کرے گا، جیسا کہ شرقاوی نے صراحت کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدۂ شکر کے جواز کے قول کی بنیاد پر ظاہر مذہب کے مطابق مشہور یہ ہے کہ سجدۂ شکر کے لئے طہارت شرط ہے، بعض مالکیہ نے طہارت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، خطاب کا بیان ہے: اس لئے کہ جس مقصد کے لئے سجدۂ شکر کیا جاتا ہے، طہارت تک مؤخر کرنے کی صورت میں ختم ہوجائے گا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک سجدۂ شکر کے لئے طہارت شرط نہیں ہے (۳)۔

سجدۂ شکر کا طریقہ:

۶- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سجدۂ شکر کی صفات میں نماز سے باہر والے سجدہ تلاوت کی صفات معتبر ہیں (۴)، جب اللہ

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۹۵۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰۔

(۳) الزرقانی ۱/ ۲۷۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۴، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۸۵، القاہرہ، مصطفی الحلبی، مطالب أولی النہی ۱۵۳، ۵۸۵، الاختیارات للبعلی/ ۶۰، الفروع ۱/ ۵۰۵۔

(۴) المجموع للنووی ۴/ ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۴۵۰۔

تعالی کے لئے سجدۂ شکر کرنا چاہے تو قبلہ رو ہو جائے، تکبیر کہے اور ایک سجدہ کرے، سجدہ میں اللہ کی حمد و تسبیح بیان کرے۔

پھر دوسری تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے، فتاوی ہندیہ میں ہے: سجدۂ شکر سجدۂ تلاوت کی طرح کیا جائے گا، اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں بیان کیا ہے: سجدہ میں تکبیر کہتے جائے گا اور اپنے دونوں ہاتھ نہیں اٹھائے گا اور جب سجدہ سے اٹھے گا تو نہ تشہد پڑھے گا نہ سلام پھیرے گا[1]۔

البتہ سجدۂ شکر سے سر اٹھانے کے بعد تشہد پڑھنے اور سلام پھیرنے کے بارے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ سلام پھیرے گا اور تشہد نہیں پڑھے گا[2]۔

سجدۂ تلاوت کے بارے میں حنابلہ میں اختلاف ہے، کیا اس کی پہلی تکبیر میں دونوں ہاتھ اٹھائے گا یا نہیں؟ اس کا تقاضا ہے کہ یہی اختلاف سجدۂ شکر کے بارے میں بھی ہوگا، سجدۂ شکر میں سلام پھیرے گا، البتہ تشہد نہیں پڑھے گا[3]۔

نیز انہوں نے صراحت کی ہے کہ ساتوں اعضاء پر سجدہ کرنا سجدۂ شکر کا رکن ہے، اس میں تکبیر اور تسبیح واجب ہے، البتہ اس میں تشہد اور بیٹھنا نہیں ہے، اس میں ایک سلام کافی ہے[4]۔

نماز میں سجدۂ شکر:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کے اندر سجدۂ شکر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سجدۂ شکر کا سبب نماز کے باہر ہے، لہذا اگر نماز کے اندر کرلے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، ہاں اگر جاہل ہو یا بھول گیا ہو تو نماز باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر بھولے سے نماز میں ایک سجدہ کا اضافہ کر دے، حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز کے اندر سجدۂ شکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

سورۂ (ص) کے سجدہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ یہ سجدۂ شکر ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اس لئے کہ امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ (ص) کا سجدہ تاکیدی سجدوں میں سے نہیں ہے، میں نے نبی کریم ﷺ کو اس میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا ہے[2]، امام نسائی نے نقل کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**سجدها داؤد توبة، و نسجدها شكرا**"[3] (حضرت داؤدؑ نے بطور توبہ سجدہ کیا، اور ہم بطور شکر سجدہ کرتے ہیں)، ایک قول ہے کہ یہ سجدۂ تلاوت ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

اسی اختلاف کی بنا پر اگر سورۂ (ص) کی آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت نماز میں سجدہ کرلے تو حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے جبکہ وہ ناواقف یا بھولنے والا نہ ہو۔

لیکن حنفیہ کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی، بعض شافعیہ نے اس میں ان کی بھی موافقت کی ہے، اس لئے کہ یہ اگرچہ سجدۂ شکر ہے لیکن نماز سے بھی اس کا تعلق ہے، لہذا یہ محض شکر کے لئے نہیں ہوگا، یہی ایک قول حنابلہ کا ہے جیسا کہ المغنی میں لکھا ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۵، ۱۳۶، المجموع للنووی ۴/ ۶۴۔

(۲) المجموع ۴/ ۶۸۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۵۰۔

(۴) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۸۶، ۵۹۰، ۵۰۰۔

---

(۱) المجموع ۴/ ۶۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۹۷، ۹۰، الفروع ۱/ ۵۰۵۔

(۲) قول ابن عباس: "هي ليست من عزائم السجود" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "سجدها داؤد توبة" کی روایت نسائی (۲/ ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ایسا ہی التلخیص بن حجر (۲/ ۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

شافعیہ میں سے رملی کا بیان ہے: اگر بھولنے والا یا ناواقف ہوتو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور سجدہ سہو کرے گا اور اس کے حکم سے واقف شخص کا امام اگر سجدہ کرے گا تو اس کے لئے اس کی اتباع کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ چاہے امام کا انتظار کرے یا اس سے الگ ہوجائے، امام کا انتظار کرنا افضل ہے [۱]۔

مکروہ اوقات میں سجدۂ شکر:

۸- حنفیہ کے یہاں جن اوقات میں نفل نماز مکروہ ہے ان اوقات میں سجدۂ شکر بھی مکروہ ہے [۲]، حنابلہ کے نزدیک ان اوقات میں کوئی نفل عبادت درست نہیں ہوتی اگرچہ اس کا کوئی سبب ہو، جیسے سجدۂ شکر [۳]، جمعہ کا خطبہ سننے کے دوران سجدۂ شکر نہیں کرے گا [۴]۔

سجدۂ شکر کا اظہار واخفاء:

۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نعمت کے حاصل ہونے یا مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے سجدہ کرے اور اس نعمت و مصیبت کا تعلق کسی دوسرے سے نہ ہوتو سجدہ کو ظاہر کرنا مستحب ہے، اور اگر کسی دوسرے کی مصیبت کی وجہ سے سجدہ کرتا ہے اور صاحب مصیبت معذور نہیں ہے، جیسے فاسق تو سجدہ کو ظاہر کرے گا تاکہ ہوسکتا ہے کہ وہ توبہ کرے، اور اگر وہ معذور ہے، جیسے اپاہج اور اس جیسا مصیبت زدہ تو سجدہ کو ظاہر نہیں کرے گا تاکہ اس کو اذیت نہ ہو، اسی بات کو حنابلہ نے یوں بیان کیا ہے کہ مصیبت زدہ کو دیکھ کر سجدہ کرنا ہوتو اگر مصیبت اس کے دین میں ہو (یعنی وہ فاسق ہو) تو اس کی موجودگی میں یا اس کے غائبانہ میں سجدہ کرے گا اور یہ دعا پڑھے گا: "**الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاک به**" (یعنی تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہے جس نے مجھے اس مصیبت سے محفوظ رکھا جس میں تم مبتلا ہو)، اور اگر مصیبت اس کے بدن میں ہو (یعنی وہ بیمار ہو) تو سجدہ کرے گا اور دعا پڑھے گا مگر اس کے سامنے ظاہر نہیں کرے گا اور اللہ تعالی سے عافیت کا خواستگار ہوگا، ابراہیم نخعی کا بیان ہے: مصیبت زدہ کے سامنے لوگ اللہ تعالی سے عافیت مانگنے کو ناپسند کرتے تھے [۱]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۸۹، مطالب أولي النہی ۱/۵۸۵، المغنی ۹/۶۲۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۶۔

(۳) مطالب أولي النہی ۱/۵۹۴۔

(۴) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/۲۵۹ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ۔

---

(۱) المجموع ۴/۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۴۵۰، مطالب أولی النہی ۱/۵۹۰، الفروع ۱/۵۰۵۔

سحاق

تعریف:

۱-''سحاق'' اور'' مساحقۃ'' کا لغوی اور اصطلاحی معنی: عورت عورت کے ساتھ اس عمل کی صورۃً نقالی کرے جو ایک مرد عورت کے ساتھ کیا کرتا ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

زنا:

۲-لغت میں'' زنا'' کا معنی بدکاری ہے، کہا جاتا ہے: زنی یزنی زنیً و زناء (زاء کے کسرہ کے ساتھ) بدکاری کرنا۔

اصطلاحی معنی: سپاری یا اس کے بقدر عضو تناسل کو کسی حرام لعینہ عورت کی شرم گاہ میں داخل کرنا جو طبعی طور پر قابل شہوت ہو اور اس کی حرمت میں کوئی شبہ نہ ہو (۲)۔

زنا اور سحاق حرام ہونے کے اعتبار سے ایک ہیں کہ دونوں میں حرام استمتاع ہوتا ہے اور حقیقت، محل اور اثر کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ : ''سحق'' المغرب ر ۲۱۹ دار الکتاب العربی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر۳۱۶، دار الفکر، کشاف القناع ۱ر ۱۴۳ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲ر۱۱۹، المطبعۃ الأزہریۃ المصریہ، طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''زنا''، مغنی المحتاج ۴ر ۱۴۳، دار إحیاء التراث العربی۔

شرعی حکم:

۳-سحاق حرام ہے، اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **''السحاق زنی النساء بینهن''** (۱) (سحاق باہم عورتوں کا زنا ہے)، سحاق کو حافظ ابن حجر نے کبائر میں شمار کیا ہے (۲)۔

وضو پر سحاق کا اثر:

۴-سحاق سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ دو شرمگاہوں کا ملنا خواہ آگے کی طرف سے ہو یا پیچھے کی طرف سے ناقض وضو ہے، گوتری ظاہر نہ ہوئی ہو (یہ عمل ان کے نزدیک ناقض حکمی ہے)، البتہ ایک شرط یہ ہے کہ دونوں شرمگاہیں ایسے دو آدمی کی ہوں جو قابل شہوت ہوں، ایسا ہی مالکیہ کے مذہب سے بھی مستفاد ہوتا ہے، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک عورت کا دوسری عورت کو شہوت کے ساتھ چھونا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ دونوں ایک دوسری سے لطف اندوز ہوتی ہیں، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایک عورت کی اگلی شرمگاہ کا دوسری عورت کی اگلی یا پچھلی شرم گاہ سے مس ہونا ناقض وضو نہیں ہے، یہی شافعیہ کا بھی مذہب ہے (۳)۔

(۱) حدیث: ''السحاق زنی النساء بینهن'' کی روایت خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد (۹ر۳۰ طبع السعادۃ) میں حضرت واثلہ بن الاسقع اور انس بن مالک سے کی ہے اور ابن معین اور نسائی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲ر۱۱۹، المطبعۃ الأزہریۃ المصریہ، طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱ر۹۹ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱ر۱۱۹ دار الفکر، شرح روض الطالب ۱ر۵۷، المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۲ر۴۰ المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱ر۱۲۹ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۱ر۱۴۵ المکتب الإسلامی ۱۹۶۱ء۔

غسل پر اس کا اثر:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سحاق سے انزال ہوجائے تو غسل واجب ہوگا، اس لئے کہ منی کا نکلنا غسل کو واجب کردیتا ہے لیکن اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا (۱)۔

روزہ پر اس کا اثر:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سحاق سے انزال ہوجائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور جس کو انزال ہوا ہو اس پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ مباشرت کی وجہ سے شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا روزہ کو فاسد کردیتا ہے۔

کمال ابن الہمام کا بیان ہے: دو عورتوں کا عمل بھی مردوں کے عمل کی طرح شرم گاہ کے علاوہ میں جماع ہے، ان میں سے کسی پر بغیر انزال کے قضا لازم نہیں ہوگی، جس کو انزال ہوگا اس پر صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے انزال کی صورت میں کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے اور اگر انزال نہ ہو تو روزہ درست ہوگا (۲)۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ سحاق سے منی نکلی ہو، اور اگر صرف مذی نکلی اور منی نہیں نکلی تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ لمس، بوس و کنار، یا مباشرت سے مذی نکلے تو بھی روزہ فاسد ہوجائے گا، حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے (۳)، اصطلاح ''صوم'' دیکھی جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۶، شرح روض الطالب ۱/۶۵، کشاف القناع ۱/۱۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۰۰، فتح القدیر ۲/۲۶۵، دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۵، المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۲/۷۰، کشاف القناع ۲/۳۲۶۔

(۳) فتح القدیر ۲/۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۳، تحفۃ المحتاج ۳/۴۰۹ دار صادر،

سحاق کی سزا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سحاق میں کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زنا نہیں ہے، اس میں صرف تعزیر واجب ہوگی کیونکہ یہ معصیت ہے (۱)۔ دیکھئے: ''تعزیر'' اور ''زنا'' کی اصطلاح۔

مساحقہ کا مسلم عورت کو دیکھنا:

۸- مساحقہ عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنے کے بارے میں فقہاء شافعیہ کا اختلاف ہے:

عزبن عبدالسلام، ابن حجر ہیثمی اور عمیرہ البرلسی کی رائے ہے کہ ممنوع ہے، اور اس کے سامنے بے پردہ ہونا حرام ہے، کیونکہ وہ فاسق عورت ہے، اور اندیشہ ہے کہ وہ جو کچھ دیکھے گی اس کو بیان کرے گی۔

بلقینی، رملی اور خطیب شربینی کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ وہ بھی صاحب ایمان عورت ہے، اور وہ فسق کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوگی (۲)۔

مساحقہ کی شہادت کا رد کرنا:

۹- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ کسی گواہ کی شہادت قبول ہونے کے لئے اس کا عادل ہونا شرط ہے، لہذا فاسق کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور چونکہ سحاق کا عمل باعث فسق اور عدالت کو

= کشاف القناع ۲/۳۱۹، ۱۹۸۳ء، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۵ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۱) فتح القدیر ۵/۴۲ دار إحیاء التراث العربي، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۱۶ دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۱ المکتب الاسلامی، شرح روض الطالب ۴/۱۲۶، المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۶/۹۵ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۳، نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۴، تحفۃ المحتاج ۷/۲۰۰، مغنی المحتاج ۳/۱۳۲، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۱۱، حاشیۃ الجمل ۴/۱۲۴، شرح روض الطالب ۳/۱۱۱، کشاف القناع ۵/۱۵۔

ساقط کرنے والا ہے، اس لئے مساحقہ عورت کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگر چہ سحاق کی وجہ سے شہادت کے رد کرنے کی صراحت فقہاء نے نہیں کی ہے، لیکن شہادت کے قبول ورد کے بارے میں ان کے عمومی قاعدے اور کلام سے ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴ / ۷۷ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، قلیوبی وعمیرہ ۴ / ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶ / ۱۸ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سحب

تعریف:

۱-''سحب'' کا معنی لغت میں زمین کی سطح پر کسی چیز جیسے کپڑے وغیرہ گھسیٹنا۔

سحب کا مطلب شافعیہ کے نزدیک: ایام حیض کے درمیان جو طہر متخلل واقع ہو اس کو حیض کا حکم دینا ہے، شروانی کا بیان ہے: اس کا نام سحب اس لئے دیا کہ حیض کا حکم طہر پر کھینچ کر لاتے ہیں اور سب کو حیض قرار دیتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- جیسا کہ گذرا کہ حیض کے دوران پائے جانے والے طہر پر حیض کا حکم لگانا سحب ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ایام دم اور ایام طہر متخلل دونوں از روئے شرع حیض ہیں، بشرطیکہ اس طہر متخلل کے دونوں طرف خون ہو۔

شافعیہ نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہیں کہ پندرہ روز سے زیادہ نہ ہو، اور خون اقل مدت حیض سے کم نہ ہو۔

مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایام دم حیض ہیں اور ایام طہر متخلل طہر ہیں اور ایام دم سے اس کا حیض متعین کیا

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''سحب'' حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱ / ۳۸۵۔

جائے گا، شافعیہ اس قول ثانی کو (تلفیق) یا (لقط) کہتے ہیں [1]

تلفیق کی اصطلاح (۱۳/......) میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- اسی طرح دم حیض کے رک رک کر آنے اور اکثر مدت حیض سے خون کے تجاوز کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ اس میں سحب کے قائل ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مبتداۃ (جو ابھی بالغ ہوئی ہو) کا حیض خون دیکھنے کے پہلے دن سے دس دن ہوگا اور اگر وہ عادت والی ہے تو حیض میں اس کی جو عادت معروف ہے وہ حیض ہوگا اور طہر بھی اس کی عادت کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک رک رک کر خون آنے والی عورت کی چار حالتیں ہیں:

پہلی حالت: ممیّزہ ہو یعنی ایک دن و رات سیاہ خون دیکھے، پھر ایک دن و رات طہر دیکھے، پھر ایک دن و رات سیاہ خون دیکھے، پھر ایک رات و دن طہر دیکھے، اسی طرح تیسری، چوتھی اور پانچویں بار، پھر ان دس دنوں کے بعد ایک دن و رات سرخ خون دیکھے اور ایک دن و رات طہر دیکھے پھر دوسری بار اور تیسری بار دیکھے، اسی طرح رک رک کر پندرہ روز سے زیادہ ہو گئے، یا مسلسل سرخ خون دیکھے تو یہ ممیّزہ عورت خود امتیاز کر لے گی، لہذا دسواں دن اور اس کے بعد کے ایام طہر ہوں گے اور پورے نو روز حیض ہوں گے، یہ سحب کے راجح قول کے مطابق ہے، اس کے ساتھ دسواں روز اس لئے داخل نہیں ہوگا کہ سحب کے قول کے مطابق طہر متخلل اس وقت حیض کہلاتا ہے جبکہ وہ حیض کے دو خون کے درمیان ہو یہ حکم مبتدأۃ اور معتادہ ممیّزہ کے بارے میں ہوگا۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ جس عورت کو رک رک کر خون آتا ہو وہ معتادہ غیر ممیّزہ ہو اور وہ اپنی عادت کو یاد رکھنے والی ہو اور اس کی عادت کے ایام متصل ہوں ان میں خون رک رک کر نہ آتا ہو تو اس کی عادت کے مطابق ایام حیض ہوں گے، لہذا اس کی عادت کے ایام میں جو خون آئے گا اور دو خون کے درمیان جو طہر ہوگا سب کے سب حیض ہوں گے، چنانچہ اگر اس کی عادت ہر مہینہ کے شروع میں پانچ ایام کی ہو اور اسے خون ایک روز کے وقفہ سے آئے اور پندرہ روز سے بڑھ جائے تو اس کا حیض مہینہ کے شروع کے پانچ روز جو کہ حیض و طہر دونوں کے مجموعہ ہیں حیض کہلائیں گے۔

تیسری حالت: مبتدأہ ہو اور ممیّزہ نہ ہو تو ایسی عورت کے بارے میں دو اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ اس کو اقل حیض کی طرف لوٹایا جائے گا اور وہ ایک دن و رات ہے، دوسرا قول ہے کہ اکثر حیض کی طرف لوٹایا جائے گا یہ چھ یا سات دن ہیں، اگر ہم اس عورت کو ایک دن و رات کی طرف لوٹائیں گے تو اس کا حیض ایک دن و رات ہوگا خواہ سحب ہو یا لقط۔

چوتھی حالت: ناسیہ یعنی بھولنے والی، اس کی دو قسمیں ہیں: اول: ایسی عورت جو اپنی عادت کی مقدار اور وقت بھول گئی ہو اس کو متحیرہ کہتے ہیں۔

دوسری قسم: وہ عورت جو اپنی عادت کی مقدار بھول گئی ہو، البتہ اس کا وقت یاد ہو، یا وقت بھول گئی ہو اور مقدار یاد ہو، دونوں صورتوں میں صحیح قول یہ ہے کہ ایسی عورت کو احتیاط پر عمل کرنا لازم ہے، لہذا خون اور طہر کے زمانوں میں احتیاط پر عمل کرے گی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۲ دار إحیاء التراث العربی، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۸۷ دار سعادات ۱۳۲۵ھ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، الکافی ۱/ ۱۸۶ الریاض ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات دار الفکر، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۴ المطبعۃ العامرہ ۱۳۱۶ھ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹ دار إحیاء التراث العربی، المجموع ۲/ ۵۰۱ المکتبۃ السّلفیہ المدینۃ المنورہ، المبدع ۱/ ۲۸۵ المکتب الإسلامی ۱۹۸۰ء، الروض المربع ۱/ ۳۶ المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۸۰ھ القاہرہ، کشاف القناع ۱/ ۲۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کی تفصیل عنقریب اصطلاح ''متحیرۃ'' میں آئے گی۔

مالکیہ اور حنابلہ نے تلفیق کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک مبتدأۃ نصف مہینہ چھانٹ لے گی، اور معتادہ اپنی عادت اور احتیاط کے ایام نکال لے گی، اور حنابلہ کے نزدیک مبتدأۃ اقل حیض کو نکال لے گی، معتادہ اپنی عادت کو چھانٹ لے گی پھر وہ عورت نکالے ہوئے ایام کے بعد مستحاضہ ہوگی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تلفیق'' (۱۳/......) میں گذر چکی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۷۰ دار الفکر، مواہب الجلیل ۱/۶۹ دار الفکر ۱۹۷۸ء، المجموع ۲/۵۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المکتبۃ السلفیہ المدینۃ المنورہ، کشاف القناع ۱/۲۱۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

سحت

تعریف:

۱ - **سحت** حاء کے ضمہ اور سکون کے ساتھ حرام، ہر وہ کمائی جو خبیث وقبیح ہو جس کا ذکر کرنا برا ہو اور اس سے عار آئے۔

سحت کا اصطلاحی معنی: ہر حرام مال جس کا کمانا اور کھانا حرام ہو، اور چونکہ حرام مال طاعات کو ختم کر دیتا ہے اس لئے اس کو ''سحت'' کہا جاتا ہے۔

اور کبھی کبھی خاص طور پر رشوت کو اور اس مال کو کہتے ہیں جو گواہ یا قاضی لیتا ہے، **السحت** (سین کے فتحہ کے ساتھ) اور **الإسحات:** ہلاک کرنا، جڑ سے اکھیڑنا، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ**'' [۱] (ورنہ وہ تمہیں عذاب سے نیست ونابود کردے گا)، یعنی تم کو جڑ سے اکھاڑ دے گا۔

سحت میں، سود، رشوت، غصب، جوا، چوری، کاہن اور بدکار عورت کی کمائی اور ناحق طور پر لیا ہوا مال شامل ہیں [۲]۔

(۱) سورۂ طہ/۶۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، المعجم الوسیط، غریب القرآن مادہ: ''سحت''، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/۱۸۲، أحکام القرآن للجصاص ۲/۴۳۲، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۳۲، تفسیر ابی السعود ۲/۲۹۔

متعلقہ الفاظ:

غصب:

۲- غصب کا لغوی معنی ہے: کوئی شئ کسی سے ظلم کے طور پر لینا، اصطلاحی معنی: ناحق زبردستی دوسرے کے حق پر قبضہ کرنا ہے[۱]۔

غصب سحت کی ایک قسم ہے، سحت غصب کے مقابلہ میں زیادہ عام اور جامع ہے، اس لئے کہ ہر خبیث وحرام کمائی کو سحت کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

سحت کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

رشوت:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشوت (جو کسی حق کو باطل کرنے یا باطل کو ثابت کرنے کے لئے دی جاتی ہے) سحت کی ایک قسم ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لینے والا اگر رشوت کو حلال سمجھے تو وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ"**[۲] (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں)، یعنی وہ جھوٹ سنتے تھے اور رشوتیں قبول کرتے تھے، نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: **"كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به"** (ہر وہ گوشت جو سحت سے پلا ہو، اس کے لئے آگ بہتر ہے)، دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! سحت کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"الرشوة في الحكم"**[۱] (فیصلے میں رشوت لینا)۔

اسی قبیل سے حاکم یا قاضی یا صاحب منصب کو دیئے جانے والے ہدایا ہیں، کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ قاضی اگر ہدیہ لے گا تو وہ سحت کھائے گا اور اگر رشوت لے گا تو وہ اس کو کفر تک پہنچا دے گی اور اس لئے بھی کہ حدیث میں آیا ہے: **"هدايا العمال سحت"**[۲] (عمال کے ہدایا سحت ہیں)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"هدايا الأمراء سحت"**[۳] (امراء کے ہدایا سحت ہیں)۔

تفصیلات اصطلاح "رشوۃ" میں ہیں۔

پچھنا لگانے والے کی کمائی:

۴- سحت کی ایک قسم پچھنا لگانے والے کی کمائی ہے، یعنی پچھنا لگانے کی اجرت، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کی اجرت حرام ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"كسب الحجام خبيث"**[۴]

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "غصب" ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۵) کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۳۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

---

(۱) حدیث: "كل لحم أنبته السحت" کی روایت ابن جریر (۱۰/ ۳۲۳ طبع دار المعارف) نے حضرت عمر بن حمزہ عمری سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "هدايا العمال سحت" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱/ ۲۸۱ طبع دار الفکر) میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور ایک راوی کے بارے میں کہا: ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں اور اس کو ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۵۱ طبع القدسی) میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "هدايا الأمراء غلول" اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶/ ۱۸۲، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۳۲، تفسیر الطبری ۱۰/ ۳۱۸، تفسیر أبی السعود ۲/ ۲۹، نیل الأوطار ۵/ ۲۶۴، سبل السلام ۳/ ۸۰، ۱۱۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۳۲، ۵/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰، ۲۷۵، ۳/ ۳۹۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۳۳۲۔

اور حدیث: "هدايا الأمراء من السحت" کی روایت سیوطی نے الدر المنثور (۲/ ۲۸۴ طبع المیمنیہ) میں حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے اور اس کی نسبت عبد الرزاق اور ابن مردویہ کی طرف کی ہے۔

(۴) حدیث: "كسب الحجام خبيث" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی)

(پچھنا لگانے والے کی کمائی خبیث ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "شر الکسب مهر البغی و ثمن الکلب و کسب الحجام"[1] (سب سے بری کمائی بدکار عورت کی اجرت، کتا کی قیمت اور پچھنا لگانے والے کی کمائی ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من السحت کسب الحجام"[2] (پچھنا لگانے کی کمائی سحت کے قبیل سے ہے)۔

البتہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پچھنا لگانے کا پیشہ مباح ہے اور پچھنا لگانے والے کی اجرت بھی مباح ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے: "أنه ﷺ احتجم و أعطی الحجام أجره"[3] (نبی کریم ﷺ نے پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی)، اگر اجرت حرام ہوتی تو آپ ﷺ نہ دیتے اور نہ ہی اجازت دیتے کہ کوئی پچھنا لگانے کا پیشہ اختیار کرے، ہاں جائز قرار دینے والے بہت سے علماء پچھنا لگانے کو گھٹیا پیشہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں نجاست سے ملوث ہونا پڑتا ہے، جیسے کوڑا کرکٹ صاف کرنا، لہذا آدمی کے لئے اس کا پیشہ اختیار کرنا مکروہ ہوگا، قرطبی کا بیان ہے: پچھنا لگانے والے کی کمائی کے بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اور جو پاک مال لے، اس کی شرافت ساقط نہیں ہوتی، اور نہ ہی اس کی قدر میں کمی آتی ہے، ابن عبد البر حضور ﷺ کے پچھنا لگوانے والی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پچھنا لگانے والے کی کمائی پاک ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی باطل شئی کے معاوضہ کو ثمن اور اجرت قرار نہیں دیتے ہیں[1]۔

(دیکھئے: حجامۃ، اُجرۃ اور کسب)۔

بدکار عورت کی اجرت:

۵- سحت کے قبیل سے بدکار عورت کی اجرت ہے، بدکار زنا کار عورت زنا کے بدلہ جو اجرت لیتی ہے اس کو بطور مجاز مہر کہتے ہیں۔

اس کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "شر المکاسب ثمن الکلب و کسب الحجام و مهر البغی"[2] (سب سے بدتر کمائی کتا کی قیمت، پچھنا لگانے والے کی کمائی اور بدکار عورت کی اجرت ہے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "من السحت مهر البغی"[3] (سحت میں سے بدکار عورت کی اجرت ہے)۔

ابن قیم کا بیان ہے: زنا کار عورت کی اجرت کو صدقہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ خبیث کمائی ہے، دینے والے کو لوٹایا نہیں جائے گا، کیونکہ اس نے برضا وخوشی ایسی چیز کے بدلہ میں دیا ہے کہ اس کا واپس لینا اس کے مالک کے لئے ممکن نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ بدکار شخص کے ساتھ تعاون نہ کیا جائے کہ اس کا مقصد بھی پورا ہو جائے اور اس کا مال بھی واپس ہو جائے[4]۔

تفصیلات "زنی"، "مہر" اور "اجرت" کی اصطلاحات میں ہیں۔

= نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "شر المسکب : مهر البغی، و ثمن الکلب وکسب الحجام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من السحت کسب الحجام" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴/ ۱۲۹ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے دو اسناد سے کی ہے اور ان میں سے ایک کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے۔

(۳) حدیث: "احتجم النبي ﷺ و أعطی الحجام أجره" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حدیث: "شر الکسب ثمن الکلب....." کی تخریج فقرہ ۴ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من السحت مهر البغي" کی تخریج فقرہ ۴ حدیث: "شر الکسب" کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

(۴) حوالہ سابق۔

کاہن کی اجرت:

٦-اسی طرح سحت کی ایک قسم کاہن کی اجرت بھی ہے اور کاہن اپنے خیال کے مطابق غیب کے مطالعہ اور مستقبل میں پیش آنے والی شئ کے بارے میں خبر دینے کے عوض جو کچھ لیتا ہے، اس کو عربی میں '' حلوان'' کہتے ہیں، اس کے حرام ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔

اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے پچھنا لگانے والے کی کمائی، بدکار عورت کی اجرت، کتا کی قیمت، فیصلہ کرنے میں عجلت، کاہن کی اجرت، سانڈ کی جفتی کی اجرت، فیصلہ کرنے میں رشوت لینا، شراب کی قیمت اور مردار کی قیمت کے بارے میں فرمایا کہ یہ سب سحت ہیں (١)۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں امر باطل پر معاوضہ لینا ہے۔

کہانت کے ہم معنی علم نجوم اور علم رمل وغیرہ ہیں جن کے ذریعہ غیب کی باتیں بتا کر نجومی اجرت لیتے ہیں (٢)۔

تفصیلات اصطلاح: '' کہانة'' اور '' عرافة'' میں ہیں۔

کتا، سور، شراب اور ان کے مشابہ اشیاء کی قیمت:

٧-سحت کی ایک قسم کتا، سور، شراب، مردار اور بتوں کی قیمت بھی ہے۔

ان تمام قسموں کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"إن الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام"** (٣) (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)۔

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: پچھنا لگانے والے کی کمائی، بدکار عورت کی اجرت، کتے کی قیمت، شراب اور میتہ کی قیمت سحت کے قبیل سے ہیں (١)۔

تفصیلات اصطلاح: '' بیع، أجرة اور ثمن'' میں ہیں۔

شرماحضوری میں حاصل شدہ مال:

٨-سحت کی ایک قسم وہ مال بھی ہے جو خوش دلی کے بغیر شرم وحیا کی وجہ سے لیا جائے، جیسے کوئی شخص دوسرے سے بھرے مجمع میں کچھ مال مانگے اور وہ شخص شرماحضوری اور لوگوں کے خاموش اخلاقی دباؤ میں آ کر دے دے (٢)۔

دیکھئے: اصطلاح '' حیا''۔

سَحَر

دیکھئے: '' تہجد''۔

(١) اثر علی کو ابن جریر نے اپنی تفسیر (١٠/ ٣٢٢، ٣٢٣ طبع المعارف) میں کی ہے۔

(٢) تفسیر الطبری ١٠/ ٣١٨، تفسیر القرطبی ٦/ ١٨٢، أحکام القرآن للجصاص ٢/ ٤٣٢، سبل السلام ٣/ ٧، ١٣، ٨٠، مغنی المحتاج ٢/ ١٠، ٢٧٥، ٣/ ٣٩٣، نہایة المحتاج ٨/ ٢٤٢، کفایة الطالب ٢/ ٣٣٢، المغنی لابن قدامہ ٤/ ٢٣٢، ٥/ ٢٩٩، تفسیر أبی السعود ٢/ ٢٩۔

(٣) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر" کی روایت بخاری نے = (الفتح ٤/ ٤٢٤ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٢٠٧ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے۔

(١) سابقہ مراجع اور حضرت علیؓ کا اثر گذر چکا۔

(٢) سابقہ مراجع۔

سحر

تعریف:

۱-سِحر: وہ چیز جس کا ماخذ لطیف و دقیق ہو، اسی کے قبیل سے اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "إن من البيان لسحرا"[۱] (بعض بیان جادو ہوتا ہے)، "سحره" دھوکہ دینا، اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَالُوْا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِيْنَ"[۲] (وہ لوگ بولے کہ تم پر تو کسی نے سخت جادو کر دیا ہے) یعنی تو دھوکہ کھائے ہوئے لوگوں میں سے ہے۔

سحر کا اطلاق اس سے بھی خاص معنی پر ہوتا ہے، ازہری کا بیان ہے: سحر: ہر وہ عمل جس سے شیطان کی قربت اور اس کی مدد حاصل ہو، جادو کی اصل، شئ کو اس کی اپنی حقیقت سے پھیر دینا ہے، گویا کہ جادوگر جب باطل کو حق کی صورت میں ظاہر کرتا ہے اور شئ کو اس کی حقیقت کے علاوہ پر ہونے کا خیال دلاتا ہے، تو شئ کو اس کی حقیقت سے پھیر دیتا ہے۔ شمر نے روایت نقل کیا ہے کہ عرب سحر کو سحر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صحت و تندرستی کو مرض کی طرف اور بغض کو محبت کی طرف پھیر دیتا ہے[۳]۔

کبھی سحر کو طب اور مسحور (سحر زدہ) کو مطبوب کہا جاتا ہے، ابو عبیدہ کہتے ہیں: یہ سلامتی سے نیک فالی کے طور پر کہا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ سحر کو طب اس لئے کہا جاتا ہے کہ طب بمعنی مہارت ہے، چنانچہ ساحر کی مہارت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے عمل کو طب کہتے ہیں[۱]۔ قرآن مجید میں لفظ "جبت" وارد ہوا ہے اس کی تفسیر حضرت عمرؓ، ابن عباس، ابو العالیہ اور شعبی نے "سحر" سے کی ہے، ایک قول یہ ہے کہ جبت سحر سے عام ہے نیز سحر کا اطلاق کہانت، علم نجوم اور عرافہ پر ہوتا ہے[۲]۔

سحر کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں فقہاء و علماء وغیرہ کا اچھا خاصا اختلاف ہے، شاید اتنا زیادہ اختلاف کی وجہ سحر کی حقیقت اور اس کے آثار کا پوشیدہ ہونا ہے۔ اسی وجہ سے سحر کی حقیقت کے ادراک اور تصور میں اختلاف کے باعث اس کی تعریفیں مختلف ہوئیں۔

اسی کے قبیل سے امام بیضاوی کا بیان ہے: سحر سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کے حاصل کرنے میں شیطانی تقرب سے مدد لی جائے، انسان اس کو خود حاصل نہیں کر سکتا، اور یہ چیز اسی شخص کو حاصل ہوتی ہے جس کو شرارت اور نفس کی خباثت میں شیطان سے مناسبت ہو۔

انہوں نے کہا: لیکن وہ تعجب میں ڈالنے والا کام جیسا کہ حیلے، آلات اور دوائیاں والے کرتے ہیں، یا ہاتھ کی صفائی والے دکھاتے ہیں، یہ برا نہیں ہے، بطور مجاز ان سب کو سحر کہتے ہیں، کیونکہ اس میں باریکی ہے، اس لئے کہ دراصل سحر اس کو کہتے ہیں جس کا سبب مخفی ہو[۳]۔

تھانوی نے "فتاوی حمادیہ" سے نقل کیا ہے: سحر ایک ایسی قسم ہے

---

(۱) حدیث: "إن من البيان لسحرا" کی روایت بخاری (الفتح ۹؍۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ شعراء؍ ۱۵۳۔

(۳) لسان العرب، الجمل علی شرح المنہج ۵؍۱۱۰، القاہرۃ، المیمنیہ ۱۳۰۵ھ۔

(۱) لسان العرب (طب)، کشاف اصطلاحات الفنون ۳؍۶۴۸۔

(۲) لسان العرب (جبت) تفسیر القرطبی سورۂ نساء؍ ۵۱۔

(۳) تفسیر البیضاوی "يعلمون الناس السحر" سورہ بقرہ؍ ۱۰۲، اور کشاف اصطلاحات الفنون ۳؍۶۴۸، بیروت، شرکۃ خیاط بالتصویر عن طبعۃ الہند۔

جو کہ جواہر کی خاصیات اور ستاروں کے مطالع میں حسابی امور کے علم سے حاصل ہوتی ہے، اس سے سحر زدہ شخص کی صورت پر ایک ہیکل تیار کی جاتی ہے اور اس کے لئے ستاروں کے مطالع میں ایک مخصوص وقت نگاہ میں رکھا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ شریعت کے خلاف برائی اور کفر کے کلمات کا تلفظ کیا جاتا ہے اور ان کے ذریعہ شیطان سے استعانت تک رسائی حاصل کی جاتی ہے، اور ان سب کے مجموعہ سے سحر زدہ شخص میں عجیب وغیر مانوس حالات حاصل ہوتے ہیں (۱)۔

قلیوبی کا بیان ہے: سحر شریعت میں خبیث نفوس کا ایسے اقوال یا اعمال کا بار بار کرنا جن سے خرق عادت امور پیدا ہوں (۲)۔

حنابلہ یوں اس کی تعریف کرتے ہیں: گرہیں، پھونک اور ایسا کلام جس کا تلفظ کرے یا لکھے، یا کوئی ایسا عمل کرے جو سحر زدہ کے بدن یا اس کے دل یا اس کی عقل پر بالواسطہ اثر انداز ہو (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شعوذہ:

۲-"لسان العرب" میں ہے: "شعوذة": ہاتھ کی صفائی، نظر بندی کرنا، لوگوں کی نظر میں شئی کو اس کی اصلیت اور حقیقت کے علاوہ صورت میں دکھانا، عرب والے ایسا عمل کرنے والے کو "**رجل مشعوذ**" اور "**مشعوذة**" کہتے ہیں، یعنی شعبدہ دکھانے والا شخص اور کبھی اس کو شعبدہ بھی کہا جاتا ہے (۴)۔

---

(۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۴۸۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۱۰، القلیوبی ۴/ ۱۶۹، حاشیۃ الکازرونی علی تفسیر البیضاوی، سورۂ بقرہ/ ۵۱ کی تفسیر کے تحت۔

(۳) کشاف القناع آخر باب حد الردۃ ۶/ ۱۸۶ الریاض مکتبۃ النصر الحدیثۃ، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۳، بیروت المکتب الإسلامی۔

(۴) لسان العرب (شعذ)۔

ب-نشرہ (افسوں، منتر):

۳-"نشرة": ایک قسم کی جھاڑ پھونک اور علاج ہے، اس کے ذریعہ اس شخص کا علاج کیا جاتا ہے جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ اس پر جن کا اثر ہے، اس کا نام "نشرہ" اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ اندر تک اثر کرنے والی بیماری پر منتر پھونکا جاتا ہے، یعنی اس کو دور کیا جاتا ہے، حسن کا بیان ہے: "نشرہ" جادو ہے (۱)، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نشرہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**هی من عمل الشيطان**" (۲) (یہ شیطان کا عمل ہے)۔

ج-عزیمت:

۴-"**عزيمة**" وہ منتر جس سے لوگ جن پر قابو پاتے تھے، اس کی جمع "**عزائم**" ہے، کہا جاتا ہے: **عزم الراقی**، گویا کہ اس نے بیماری پر قسم کھائی، اس کی اصل جیسا کہ علامہ قرافی نے ذکر کیا ہے کہ متعین ناموں پر قسم دلانا اور منتر پڑھنا ہے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ فرشتوں کے نام ہیں جنہیں حضرت سلیمانؑ نے جنوں کے قبیلوں پر مسلط کیا ہے، جب کوئی شخص صاحب اسم کی قسم دلاتا ہے تو جن پر اپنا مقصود لازم کر دیتا ہے (۳)۔

د-رقیہ (منتر، تعویذ):

۵-"**رقية**" اس کی جمع "**رقی**" ہے: یہ کچھ خاص الفاظ ہیں جن کے بولنے سے مرض سے شفا ملتی ہے، اگر وہ الفاظ ان دعاؤں میں سے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) حدیث: "**أنه سئل عن النشرة فقال: هي من عمل الشيطان**" کی روایت احمد (۳/ ۲۹۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، ابن حجر نے (الفتح ۱۰/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۳) لسان العرب، الفروق للقرافی فرق (۲۴۲)۔

ہوں جن کے ذریعہ مرگی اور بخار جیسے آفات سے پناہ مانگی جاتی ہے، حدیث میں ہے:"أعرضوا علي رقاكم"[1] (اپنے منتروں کو میرے سامنے پیش کرو)، ایک دوسری حدیث میں ہے:"لا رقية إلا من عين أو حمة"[2] (جھاڑ پھونک صرف نظر سے بچاؤ اور بچھو وغیرہ کے ڈنک کے لئے درست ہے)۔

بعض تعویذ غیر مشروع ہیں جیسے زمانہ جاہلیت اور اہل ہند کے منتر جو یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ لوگ ان کے ذریعہ بیماریوں اور مہلک اسباب سے شفا پاتے ہیں، علامہ قرافی کا بیان ہے: رقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ نفع طلب کیا جاتا ہے، لیکن جس کے ذریعہ ضرر طلب کیا جائے وہ رقیہ نہیں ہے، بلکہ وہ سحر ہے[3] دیکھئے:"تعویذة"۔

ھ- طلسم:

۶ - طلسمات: کچھ خاص نام ہیں جن کے بارے میں لوگ سمجھتے تھے کہ ان کا تعلق ستاروں سے ہے، انہیں دھات وغیرہ سے بنے ہوئے اجسام میں رکھ دیا جاتا ہے، اور لوگ گمان کرتے ہیں کہ اس سے خاص آثار ظاہر ہوتے ہیں[4]۔

و- أوفاق:

۷ - أوفاق، اعداد ہیں، جو خاص شکل و ہیئت پر ہندسہ کی شکلوں میں لکھے جاتے ہیں، لوگ خیال کرتے ہیں کہ اس کو کاغذ میں لکھنے اور باندھنے سے ولادت میں آسانی پیدا ہوتی ہے، یا ایک فوج کو دوسری

(۱) حدیث:"أعرضوا علي رقاكم" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"لارقية إلا من عين أو حمة" کی روایت احمد (۴/ ۴۳۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) لسان العرب، الفروق للقرافی ۴/ ۱۴۷، فرق (۲۴۲)۔

(۴) الفروق للقرافي فرق (۲۴۲) ۴/ ۱۴۲۔

فوج پر کامیابی ملتی ہے، یا قیدی کو قید خانہ سے نکالنے میں معین و مددگار ہوتی ہے وغیرہ[1]۔

ز- تنجیم:

۸ - تنجیم کا معنی لغت میں ستاروں میں غور و فکر کرنا ہے، اصطلاحی معنی: وہ علم جس کے ذریعہ افلاک کی گردش سے زمین میں رونما ہونے والے حوادث معلوم کئے جاتے ہیں جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے۔

جادو کی حقیقت:

۹ - علماء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا جادو کی حقیقت و وجود ہے اور اشیاء کی تبدیلی میں اس کی تاثیر حقیقی ہے یا محض توہم و خیال ہے۔

معتزلہ، ابوبکر رازی حنفی جصاص، ابوجعفر الاستراباذی اور شافعیہ میں سے بغوی نے سحر کی تمام قسموں کا انکار کیا ہے، ان حضرات کی رائے ہے کہ حقیقت میں جادوگر کی طرف سے دیکھنے والے کے ذہن میں خیال ڈالنا اور خلاف واقعہ اس کو وہم میں مبتلا کرنا ہے اور جادو ضرر رساں نہیں ہے، الا یہ کہ جادوگر زہر یا دھواں کا استعمال کرے جو کہ سحر زدہ کے بدن تک پہنچے اور اس کو اذیت پہنچائے، اسی طرح حنفیہ سے بھی منقول ہے، جادوگر اپنے جادو سے اشیاء کی حقیقت نہیں بدل سکتا ہے، اور نہ اس کے لئے لاٹھی کو سانپ بنانا ممکن ہے اور نہ انسان کو گدھا بنانا ممکن ہے۔

جصاص کا بیان ہے: جب بھی سحر بولا جاتا ہے تو اس سے مراد خلاف واقعہ باطل و جھوٹ امر ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقت اور جس کا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"فَلَمَّا أَلْقَوْا

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۱۴۲، الفرق (۲۴۲)۔

سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ"(۱) (پھر جب انہوں نے ڈالا لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا)، یعنی ان کو خلاف واقعہ وہم میں مبتلا کیا یہاں تک کہ انہوں نے سمجھا کہ ان کی رسیاں اور لاٹھیاں دوڑ رہی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى"(۲) (پس یکا یک ان کی رسیاں اور ان کی لاٹھیاں موسی کے خیال میں ان کے جادو کے زور سے ایسی نظر آنے لگیں کہ گویا وہ دوڑ پھر رہی ہیں)، اللہ تعالی نے بتایا کہ لوگوں نے جس چیز کو ان کا دوڑنا سمجھا وہ دوڑنا نہیں تھا، بلکہ محض وہم وخیال تھا، ایک قول یہ ہے کہ وہ کھوکھلی لاٹھیاں تھیں جو پارے سے بھری تھیں، اسی طرح رسیاں جو پارے سے بھری گئی کھال سے بنائی گئی تھیں، اسی طرح رسیاں تھیں جو پارے سے بھرے چمڑے سے بنی ہوتی تھیں چنانچہ اللہ تعالی نے بتایا کہ حقیقت کے خلاف دکھایا جارہا تھا(۳)۔

اہل سنت جمہور علماء کی رائے ہے کہ سحر کی دو قسمیں ہیں:

۱۰ - پہلی قسم: حیلے اور دہشت زدہ کرنے والا عمل، خوف دلانا، شعبدہ بازی کرنا اور وہم میں مبتلا کرنا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے، یا ان کی حقیقت ہو لیکن اس کا ماخذ لطیف ہو، اگر معاملہ کی حقیقت واضح ہوجائے تو معلوم ہوجائے گا کہ یہ معتاد افعال ہیں جو اس کی وجہ جان لے وہ اس کے مثل کرسکتا ہے، اسی میں سے وہ بھی ہے جو ہندسی تدابیر اور اشیاء کی خاصیات کے جاننے پر مبنی ہوتا ہے، اس قسم کو سحر کے زمرہ میں داخل ہونے سے کوئی شئی مانع نہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَاءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ"(۱) (لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا اور ان پر ہیبت غالب کر دی اور بڑا جادو کر دکھایا)، یہ اس وقت ہے جبکہ اس کی وجہ کی پوشیدگی ضعیف نہ ہو، ورنہ اس کو اصطلاحی جادو نہیں کہا جائے گا، لغوی اعتبار سے اس کا نام سحر ہوگا، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں:"سحرت الصبی"، یعنی اس کو دھوکا دیا۔

دوسری قسم: جس کی کوئی حقیقت اور وجود ہو اور جسم میں اس کی تاثیر ہو۔ فی الجملہ فقہاء نے اس قسم کو ثابت مانا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے جیسا کہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے(۲)۔

سحر کے موثر ہونے اور اس کی وجہ سے مرض اور ضرر وغیرہ کے لاحق ہونے کے قائلین کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ، وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِيْ الْعُقَدِ"(۳) (آپ کہہ دیجئے کہ میں صبح کے مالک کی پناہ لیتا ہوں تمام مخلوقات کے شر سے اور اندھیری رات کے شر سے جب رات آجائے اور گرہوں پر پڑھ پڑھ کر پھونکنے والیوں کے شر سے)۔ "النفاثات فی العقد" سے مراد جادوگر عورتیں ہیں، جب ان کے شر سے پناہ مانگنے کا حکم دیا گیا تو معلوم ہوا کہ ان کی جادوگری میں تاثیر اور ضرر ہے۔

ب- اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهٖ وَمَاهُمْ بِضَآرِّيْنَ بِهٖ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ

(۱) سورۂ أعراف/۱۱۶۔
(۲) سورۂ طہ/۶۶۔
(۳) أحکام القرآن للجصاص ار ۴۳، اور اس کے بعد کے صفحات، سورۂ بقرہ / ۱۰۲، اور کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۵۲، الجمل علی شرح المنہج ۵ / ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۸، ۳۴۶۔

(۱) سورۂ اعراف/۱۱۶۔
(۲) الجمل علی شرح المنہج ۵ / ۱۰۰، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۹، فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، الفروق للقرافی ۴/ ۱۴۹، ۱۵۰، الفرق (۲۴۲)، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۶، المغنی ۸/ ۱۵۰۔
(۳) سورۂ فلق۔

اللّٰہِ "[۱] (مگرلوگ) ان دونوں سے وہ (سحر) سیکھ ہی لیتے جس سے وہ جدائی ڈالدیتے درمیان مرد اور اس کی زوجہ کے حالانکہ وہ (فی الواقع) کسی کو بھی اس کے ذریعہ سے نقصان نہ پہنچا سکتے مگر ہاں ارادۂ الٰہی سے)۔

ج- حدیث میں آتا ہے: "أن النبی ﷺ **سحر حتی أنه ليخيل إليه أنه يفعل الشئ و ما يفعله**" (رسول اللہ ﷺ کو جادو کیا گیا تھا، یہاں تک کہ آپ کو وہم ہوتا کہ کچھ کر رہے ہیں، حالانکہ کچھ نہیں کر رہے ہوتے)، صحیح حدیث میں پورا قصہ مذکور و معروف ہے، اسی قصہ میں ہے کہ جس نے جادو کیا تھا، اس نے ایک کنگھا اور کنگھا کرنے میں گرے ہوئے بال میں جادو کر کے ذروان کنواں میں ایک راعوفہ (پتھر)[۲] کے نیچے رکھ دیا تھا، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اس کی اطلاع دی تو آپ نے اس کو نکلوایا اور آپ پر معوذتین نازل ہوئیں جب ایک گرہ پر پڑھتے تو گرہ کھل جاتی، اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے شفاء دے دی[۳]۔

شرعی حکم:

۱۱- فی الجملہ جادو کا عمل حرام ہے، امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے، اس کے حرام ہونے پر دلائل بہت ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/۱۰۲۔
(۲) الراعوفۃ: ایک پتھر ہے جو کنواں کھودنے کے وقت اس میں چھوڑ دیا جاتا ہے، تاکہ کنویں کی صفائی کے وقت پانی نکالنے والا اس پر بیٹھے (القاموس/رعف)۔
(۳) کشاف القناع ۶/۱۸۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۵۱۔
حدیث: "أنه ﷺ **سحر حتى أنه ليخيل إليه**........" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۲۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۱۹، ۱۷۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

الف- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَاصَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سٰحِرٍ وَلَايُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتٰى**"[۱] (یہ تمہارے داہنے ہاتھ میں جو (عصا) ہے اسے ڈال دو (سوانگ) کو وہ بالکل نگل جائے گا جو انہوں نے بنا کھڑا کیا ہے یہ انھوں نے تو بس جادو کا سوانگ بنا کھڑا کیا ہے اور جادوگر کہیں جائے کامیاب نہیں ہوتا)۔

ب- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ**"[۲] (البتہ شیطان (ہی) کفر کیا کرتے تھے لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے)، اللہ تعالیٰ نے جادو کو شیطان کی تعلیم قرار دیا ہے، اس آیت کے آخر میں فرمایا: "**وَيَتَعَلَّمُونَ مَايَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ**" (اور یہ وہ چیز سیکھتے ہیں جو انہیں نقصان تو پہنچا سکتی ہے اور انہیں نفع نہیں پہنچا سکتی ہے)، اس میں سحر کو ضرر رساں اور غیر مفید ثابت کیا ہے۔

ج- فرعون کے جادوگروں کے بارے میں قرآن کا بیان ہے: "**إِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَّ أَبْقٰى**"[۳] (ہم تو اپنے پروردگار پر ایمان لے آئے تاکہ وہ ہمارے گناہ معاف کرے اور جو زور تو نے ہم پر جادو کے باب میں ڈالا (اس کو بھی) اور اللہ ہی بہتر ہے اور پائندہ ہے)، قرآن نے بتایا کہ وہ جادوگر اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ان کے سحر کو معاف کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ جادو گناہ ہے۔

د- نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اجتنبوا السبع الموبقات**......

(۱) سورۂ طہٰ/۶۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۰۲۔
(۳) سورۂ طہٰ/۷۳۔

الشرک باللہ، و السحر......"[۱] (سات مہلک گناہوں سے بچو......اللہ کے ساتھ شریک کرنا، اور جادو......)۔

بعض فقہاء نے جادو کی قسم شعبدہ اور دوسرے جادو کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: پہلی قسم مباح ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کا لہو ہے، لہذا جب تک حرام کا ذریعہ نہ بنے جیسے لوگوں کو ضرر پہنچانا اور ڈرانا تو مباح ہوگا، امام بیضاوی کا بیان ہے: لیکن وہ عمل جس سے حیرت ہوتی ہے، جیسا کہ تدابیر والے آلات اور دواؤں کی مدد سے کرتے ہیں، یا جو ہاتھ کی صفائی والے دکھاتے ہیں تو یہ مذموم نہیں ہیں اور اس کا نام سحر بطور مجاز ہے، یا اس لئے کہ اس میں بڑی باریکی ہے[۲]۔

سحر کی وجہ سے ساحر کا کافر ہونا:

۱۲ - ساحر کو کافر قرار دینے کے سلسلے میں فقہاء کے رجحانات حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ساحر کے عمل سحر کی وجہ سے اس کی تکفیر کی جائے گی، خواہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، پھر حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص دوا، سگریٹ نوشی اور کسی شئ کے پلانے سے جادو کرتا ہے اس کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اسی طرح سے وہ بھی کافر نہیں ہوگا جو جن پر منتر پڑھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو قابو میں کرلے گا تو وہ اس کی اطاعت کریں گے۔

مالکیہ محض ساحر کے فعل سحر کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیتے ہیں، اگر سحر کے کلمات کفریہ ہوں، یا سحر شوہر اور بیوی کے درمیان تفریق کا ذریعہ بنے اور یہ بینہ سے ثابت ہوجائے، علامہ ابن العربی نے زوجین کے درمیان تفریق کی صورت کے ساتھ اس کو بھی شامل کیا ہے کہ مرد کو عورت کا فریفتہ بنایا جائے، اس کو (تولہ) کہتے ہیں۔

شافعیہ کی رائے جس کو حنفیہ میں سے علامہ ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ جادو کا عمل حرام ہے، اصل کے اعتبار سے کفر نہیں ہے، ساحر کو صرف دو صورتوں میں کافر قرار دیا جائے گا، اول: کفر کا عقیدہ رکھے، دوم: سحر کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھے، علامہ ابن الہمام نے ایک تیسری صورت کا اضافہ کیا کہ ساحر اعتقاد رکھے کہ شیاطین مؤثر بالذات ہیں، جیسا وہ چاہے گا کریں گے۔

جادو سیکھنا اور سکھانا:

۱۳ - جادو پر عمل کے بغیر صرف اس کے سیکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ جادو کا سیکھنا حرام اور کفر ہے، بعض حنفیہ نے بعض صورتوں کو مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے "ذخیرۃ الناظر" کے حوالہ سے لکھا ہے: حربی ساحر کے سحر کو کاٹنے کے لئے سحر سیکھنا فرض ہے، شوہر اور بیوی کے درمیان توافق ومحبت پیدا کرنے کے لئے سیکھنا جائز ہے، بعض حنفیہ نے اس کو رد کردیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الرقی والتمائم والتولة شرک"[۱] (جھاڑ پھونک، تعویذ گنڈے اور تولہ شرک ہیں)، تولہ ایک شئ ہے جسے لوگ بناتے تھے، اور ان کا خیال تھا کہ یہ عورت کو اس کے شوہر کے نزدیک

---

(۱) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات...... الشرک باللہ و السحر......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۴۸، تفسیر البیضاوی ۱/ ۱۷۵، القاہرۃ المکتبۃ التجاریہ، سورۂ بقرہ/ ۵۱۔

(۱) حدیث: "إن الرقی و التمائم و التولة شرک" کی روایت حاکم (۴/ ۲۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

محبوب بنادیتی ہے۔

مالکیہ میں سے طرطوشی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ" [۱] (اور وہ دونوں کسی کو بھی (اس فن کی باتیں) نہ بتلاتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو بس ایک ذریعۂ امتحان ہیں، سوتم کہیں کفر نہ کرلینا)، یعنی جادو سیکھ کر کفر نہ کرلینا، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ" [۲] (البتہ شیطان (ہی) کفر کیا کرتے تھے لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے)، اور اس لئے بھی کہ یہ وہی شخص کرتا ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جادو کے ذریعہ وہ اشیاء کے بدلنے پر قادر ہے، اور اس کا یقین رکھنا کفر ہے، علامہ قرافی کہتے ہیں: ظاہر میں اس کے کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس کی تعلیم براہ راست اس کو کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہے، جیسے ستاروں کا تقرب حاصل کرتا ہے اور اس کے سامنے جھکتا ہے اور اس سے طاقت وقوت اور غلبہ مانگتا ہے۔

علامہ قرافی نے ان لوگوں کے درمیان جو محض جادوگروں کے عمل کی معرفت کا ارادہ رکھتے ہیں، مثلاً اس کو کتاب میں پڑھتے ہیں اور ان لوگوں کے درمیان جو براہ راست سحر کا عمل کرتے ہیں تا کہ اس کو سیکھیں، فرق کیا ہے، پہلی قسم کے سحر کی وجہ سے کفر لازم نہیں آتا اور دوسری قسم کی وجہ سے کافر ہوجائے گا اگر اس کا عمل سحر باعث کفر ہے [۳]۔

شافعیہ کہتے ہیں: سحر کی تعلیم حرام ہے، ہاں اگر نفع کے حصول کے لئے یا دفع ضرر کے لئے یا اس کی حقیقت سے آگاہی کے لئے ہوتو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۲۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، ابن عابدین ۱/ ۳۱، کشاف القناع ۶/ ۱۸۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۵، الفرق ۲۴۲۔

کوئی مضائقہ نہیں [۱]۔

امام فخر الدین رازی کا بیان ہے: سحر کا علم مذموم اور ممنوع نہیں ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: اس پر محققین کا اتفاق ہے، کیونکہ بذات خود علم قابل شرف شئ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ" [۲] (آپ کہیے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)، نیز اس لئے کہ اگر سحر سے واقفیت نہ ہوتو سحر اور معجزہ کے درمیان فرق کرنا ممکن نہیں ہوگا، حالانکہ معجزہ کو جاننا واجب ہے، اور جس شی پر واجب موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے، نیز فرمایا: اس کا تقاضا یہ ہے کہ سحر کا جاننا واجب ہو، لہذا مذموم یا حرام کیسے ہوگا؟ [۳]۔

منتر، یا سحر زدہ سے سحر کو دور کرنا:

۱۴ - سحر زدہ سے سحر کھولنے کی دو ترکیبیں ہیں:

اول: مباح جھاڑ پھونک اور جائز تعویذ کے ذریعہ کھولا جائے، جیسے سورۂ فاتحہ، معوذتین اور نبی کریم ﷺ سے منقول دعائیں یا ماثور نہ ہوں لیکن ماثور کی جنس سے ہوں، یہ قسم بالاجماع جائز ہے، حدیث میں آتا ہے کہ جب نبی کریم ﷺ پر جادو کیا گیا تو آپ نے کنگھا اور کنگھی کرنے سے گرے ہوئے بال جن دونوں کے ذریعہ جادو کیا گیا تھا نکلوایا، پھر معوذتین پڑھتے تھے، اس طرح سے اللہ تعالی نے شفادی۔

دوسری ترکیب: جادو کو اس کے مثل جادو سے دور کیا جائے، اس قسم کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: ناجائز وحرام ہے، کیونکہ یہ واقعی سحر ہے اور اس پر سحر کی حرمت کے دلائل جن کا ذکر گذرا پوری طرح صادق آتے ہیں، ایسا

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۱۶۹۔

(۲) سورۂ زمر/ ۹۔

(۳) تفسیر الرازی ۳/ ۲۳۸۔

ہی ابن مسعودؓ، حسن اور ابن سیرین سے منقول ہے، ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے، امام احمد نے اس میں توقف کیا ہے، حسن سے مروی ہے: جادو کو جادوگر ہی دور کرسکتا ہے، محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ ان سے ایک عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جسے جادوگر ستا رہے تھے، ایک شخص نے کہا: میں اس عورت میں ایک خط کھینچوں گا، اور اس خط کے وسط میں چھری گاڑوں گا اور قرآن پڑھوں گا، تو محمد بن سیرین نے کہا: قرآن پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور نہیں جانتا ہوں کہ خط اور چھری کیا ہے، علامہ ابن قیم کہتے ہیں: جادو کو اس کے مثل جادو سے دور کرنا شیطان کا عمل ہے، منتر پھونکنے والا اور جس پر پھونکا جائے دونوں شیطان کی پسندیدہ شئ کے ذریعہ اس کا قرب حاصل کرتے ہیں، اور سحر زدہ شخص سے سحر کا عمل باطل ہوجاتا ہے۔

دوسرا قول: سحر کو سحر سے دور کرنا نہ کفر ہے اور نہ ہی معصیت ہے بلکہ جائز ہے، امام بخاری نے حضرت قتادہؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا: ایک شخص ہے جس کو جادو کردیا گیا ہے یا اس کو اپنی بیوی سے روک دیا گیا ہے کیا اس کو دور کیا جائے یا پھونکا جائے؟ انہوں نے فرمایا: کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے صرف اصلاح کا ارادہ ہے، کیونکہ جو نفع بخش ہو اس سے روکا نہ جائے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی دو اقوال ہیں، رحیبانی کا بیان ہے: سحر کو سحر سے کاٹنا ضرورت کی بنیاد پر جائز ہے، یہی صحیح مذہب ہے، ''المغنی'' میں لکھا ہے: امام احمد نے جائز ہونے کے بارے میں توقف کیا ہے، جواز کی طرف زیادہ میلان ہے [۱]۔

ساحر کی سزا:

۱۵ – حنفیہ کی رائے ہے کہ ساحر کو دو صورتوں میں قتل کیا جائے گا:

(۱) المغنی ۸/ ۱۵۴، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۵، فتح المجید ص ۳۰۴، تیسیر العزیز الحمید ص ۳۶۶، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۶، فتح الباری ۱۰/ ۲۳۶۔

اول: اس کا سحر کفر ہو، دوم: جب کسی کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ جادو سے دوسروں کو ضرر پہنچاتا ہے اور فساد مچاتا ہے گو وہ جادو کفریہ نہ ہو۔

ابن عابدین شامی نے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا: ساحر جب سحر کا اقرار کرلے یا بینہ سے ثابت ہوجائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قتل کردیا جائے گا اس حکم میں مسلمان اور ذمی سب برابر ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اگر ذمی ہو تو قتل نہیں کیا جائے گا۔

ابن الہمام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحر کو بربناء تعزیر قتل کیا جائے گا، محض اس کے عمل سحر کی وجہ سے نہیں جبکہ اس کے عقیدہ میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو کہ کفر کو موجب ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: ساحر کو قتل کرنا واجب ہے، اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور یہ اس لئے ہے کہ وہ زمین میں فساد مچاتا ہے محض اس کے عمل کی وجہ سے نہیں ہے اگر اس کے اعتقاد میں کوئی موجب کفر شئ نہ ہو، ہاں اگر گرفتار کئے جانے سے پہلے توبہ کرکے حاضر ہوجائے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی [۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ساحر کو قتل کیا جائے گا، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ قتل صرف اس وقت کیا جائے گا جبکہ امام وقت کے پاس اس کا کفر بینہ سے ثابت ہوجائے اور اس کے کافر ہونے کا حکم لگادیا جائے، اور اگر وہ کھلم کھلا سحر بازی کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا اور اس کا مال فئ کے طور پر ضبط ہوجائے گا، الا یہ کہ توبہ کرلے، اور اگر چھپے چھپے سحر کرتا ہو تو وہ زندیق کے حکم میں ہے، قتل کیا جائے گا اور اس سے توبہ نہیں کرایا جائے گا [۲]، مالکیہ نے بھی ذمی ساحر کو مستثنی کیا

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸، ابن عابدین ۱/ ۳۱، ۳/ ۲۹۵، ۲۹۶۔

(۲) الزرقانی ۸/ ۶۳۔

ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ اگر ذمی جادوگر کسی مسلمان کو ضرر پہنچائے تو اس کو قتل کرنا واجب ہے اور سوائے اسلام کے کوئی اور توبہ قبول نہیں کی جائے گی، باجی نے امام مالک سے مذکورہ احکام نقل کئے ہیں، لیکن زرقانی نے فرمایا کہ معتمد رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا، لہٰذا اس کے بارے میں امام کو اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر ذمی ساحر کسی اپنے ہم مذہب شخص کو سحر سے نقصان پہنچائے تو جب تک اس کو قتل نہ کرے اس کی تادیب کی جائے گی، اور اگر اس کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے وہ بھی قتل کیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ کے یہاں اگر ساحر کا سحر کفر قرار دیئے جانے کے قبیل سے نہ ہو تو وہ فسق ہے، اور اس کی وجہ سے اس کو اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کسی کو قتل نہ کردے، اور اس کا عمداً قتل کرنا اس کے اقرار سے ثابت ہوگا (۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ساحر کو بطور حد قتل کیا جائے گا، اگر چہ اپنے سحر سے کسی کو قتل نہ کیا ہو، البتہ دو شرطوں کے بغیر قتل نہیں کیا جائے گا:

اول: سحر ایسا ہو جس کی وجہ سے اس کے کافر ہونے کا حکم لگایا جائے، جیسا کہ لبید بن اعصم کا سحر تھا، یا سحر کے مباح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو، اگر کفر کا حکم نہ لگایا جاسکے تو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ وہ شخص جو سمجھتا ہو کہ وہ جن کو قابو میں کرلے گا تو اس کی اطاعت کریں گے، یا دواؤں، سگریٹ نوشی اور کسی کو بذات خود غیر مضر شی کے پلانے سے جادو کرتا ہو۔

دوسری شرط: مسلمان ہو، اگر ذمی ہو تو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کو اس کے شرک پر برقرار رکھا گیا ہے حالانکہ وہ سحر سے بڑھ کر ہے

(۱) الزرقانی ۸/۶۸۔

(۲) تفسیر الرازی ۳/۲۳۹، روضۃ الطالبین ۹/۳۴۷۔

اور اس لئے بھی کہ لبید بن اعصم یہودی نے نبی ﷺ کو سحر کیا تھا، لیکن آپ نے اس کو قتل نہیں کیا، وہ کہتے ہیں: ساحر کے قتل کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ صرف مسلمان ساحروں کے بارے میں ہیں، کیونکہ سحر کی وجہ سے اس کی تکفیر کی جاتی ہے۔

اور ذمی اصلی کافر ہے، اس لئے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر سحر سے کسی کو قتل کرے گا جس سے اکثر قتل ہوجاتا ہے تو قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا۔

صاحب مغنی نے ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ سحر پر عمل کرتا ہو، اس لئے کہ محض سحر کے علم کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: جو مسلمان جادو کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے گا اس کو بھی کفر کی بنا پر قتل کیا جائے گا، کیونکہ وہ دین کے بدیہی اور متفق علیہ امر کا منکر ہوجاتا ہے۔

ساحر کے قتل پر حضرت جندبؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "حدالساحر ضربة بالسيف" (۱) (جادوگر کی حد تلوار کی ایک ضرب ہے)۔

نیز حضرت بجالہ بن عبدہ سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے خط لکھا کہ ہر مرد و عورت جادوگر کو قتل کردو (۲)۔

حضرت حفصہؓ نے ایک جادوگر عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا جس نے ان کو جادو کیا تھا، حضرت معاویہؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے عامل کو خط لکھا کہ ہر جادوگر مرد و عورت کو قتل کردو، حضرت

(۱) حدیث: "حد الساحر ضربة بالسيف" کی روایت ترمذی (۴/۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت جندبؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ ہمارے علم میں یہ حدیث صرف اسی سند سے مرفوع ہے، اسماعیل بن مسلم مکی حدیث میں ضعیف ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت جندب سے موقوفاً مروی ہے۔

(۲) اثر عمر: "اقتلوا كل ساحر وساحرة" کی روایت احمد (۱/۱۹۰، ۱۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

جندب بن کعبؓ نے ایک ساحر کو قتل کیا، جو کہ ولید بن ابی عقبہ کے سامنے جادو کر رہا تھا[۱]۔

اس ساحر کا حکم جو اپنے جادو سے کسی کو قتل کردے:

۱۶- حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جادو سے قتل ممکن ہے کہ عمدا ہو، اور اس صورت میں قصاص لازم ہوگا اور یہ مالکیہ کے نزدیک بینہ یا اقرار سے ثابت ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ساحر اپنے ہم مرتبہ کو سحر سے قتل کرے تو اس میں قصاص لازم ہوگا اگر عمداً اس کو قتل کرے، اور یہ اس طرح سے کہ ساحر کے حقیقۃً یا حکما اقرار سے ثابت ہوجائے، جیسے یوں کہے: میں نے اس کو اپنے جادو سے قتل کیا ہے، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو اس طریقہ سے قتل کیا ہے، اور اس طریقہ سے واقف دو عادل گواہی دیں، درانحالیکہ دونوں توبہ کر چکے ہوں کہ اس طریقہ سے اکثر قتل ہوجاتا ہے، اگر جادو کی ایسی قسم ہو کہ جس سے اکثر و بیشتر قتل نہ ہوتا ہو تو یہ شبہ عمد ہوگا، اور اگر یوں کہے: میں نے غلطی سے دوسرے کے بجائے اس کا نام لے لیا تو یہ قتل خطا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سحر سے قتل عمد بذریعہ بینہ ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ شاہدوں کے لئے متعذر ہے کہ ساحر کے قصد اور اس کے سحر کی تاثیر کا مشاہدہ کرسکیں[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص اپنے جادو سے کسی کو قتل کردے اس سے بذریعہ تلوار قصاص لیا جائے گا، اسی کے مثل جادو سے نہیں لیا جائے گا، کیونکہ جادو حرام ہے اور نیز جادو کا انضباط ممکن نہیں[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر سحر سے اپنے ہم مذہب میں سے کسی کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا۔

جو ساحر قتل کا مستحق نہ ہو اس کی تعزیر:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو ساحر قتل کا مستحق نہ ہو اس طرح کہ اس کا سحر کفر نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اپنے سحر سے قتل کیا ہو اگر وہ اپنے سحر پر عمل کرے تو اس کو سخت ترین سزا دی جائے گی تاکہ وہ خود اور جو ایسا کرتا ہے وہ بھی سحر کرنے سے رک جائے، البتہ تعزیر اتنی زیادہ نہ ہو کہ قتل تک پہنچ جائے، یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے، یہ تعزیر گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے ہوگی، ایک قول امام احمد کا یہ ہے کہ اس کی سزا قتل سے ہوگی[۲]۔

عمل سحر یا اس کی تعلیم پر اجارہ:

۱۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل سحر کے لئے اجیر رکھنا جائز نہیں ہے، اگر سحر کی یہ قسم حرام ہو (اس کے حکم کے بارے میں گزشتہ اختلاف کے ساتھ) اور اجارہ درست نہیں ہوگا اور نہ اجرت دینا حلال ہوگا، اور نہ لینے والے کے لئے اس کا لینا حلال ہوگا، اس سلسلہ میں بعض تفصیلات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ساحر کو اجرت پر رکھے کہ وہ اس کے حق میں سحر کا عمل کرے تو اجارہ حرام اور ناجائز ہوگا، اجرت پر رکھنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا یہ عمل سحر نہیں ہے، اگرچہ ساحر اپنے اس جادو سے کسی کو قتل کردے، البتہ

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۱۵۳، ۱۵۴، تیسیر العزیز الحمید ص ۳۴۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۴، ۳۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۹، ۳۸۰، القلیوبی ۴/ ۱۷۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۷، الزرقانی ۸/ ۲۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، القلیوبی وشرح المنہاج ۴/ ۱۲۴، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۶، الزرقانی ۸/ ۲۹۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۳۔

اجرت پر رکھنے والے کوسخت ترین سزا دی جائے گی، حنفیہ اور مالکیہ نے اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جوسحر زدہ سے سحر کو دور کرنے کے لئے اجرت پر رکھے اور اس کو جائز قرار دیا ہے (یعنی اس قول کے مطابق جس میں سحر کوسحر سے دور کرنا جائز ہے) کیونکہ یہ بھی علاج کے قبیل سے ہے [۱]، اسی طرح شافعیہ نے بھی سحر کے دور کرنے پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً اس انحلال کو دور کرنا جوشوہر کو ہوجاتا ہے جس کا نام عام لوگوں کے نزدیک ربط یعنی بندش ہے۔ فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: اجرت اس پر ہوگی جس نے اجرت دینے کا وعدہ اور معاملہ کیا، خواہ وہ سحر زدہ شخص ہو یا اس کی بیوی ہو یا بیوی کی طرف سے رشتہ داروں میں کوئی آدمی یا کوئی اجنبی شخص ہو [۲]۔

نیز شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سحر سکھانے پر اجیر رکھنا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی سحر سکھانے والا سحر کی تعلیم پر اجرت کا مستحق ہوگا [۳]، اور نہ ہی سحر کی کتابوں کی بیع جائز ہے، بلکہ ان کتابوں کو ضائع کردینا ضروری ہے [۴]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر سحر حرام ہوتو اس پر اجارہ درست نہیں، اور اگر مباح ہوتو درست ہے، جیسے عربی جھاڑ پھونک کی تعلیم، تاکہ اس کے ذریعہ سحر کو دور کیا جاسکے [۵]، سحر کی کتابوں کی وصیت کرنا صحیح نہیں، کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت کرنا ہے، اور اگر کوئی سحر کے آلات کو تلف کردے تو وہ ضامن نہیں ہوگا [۶]۔

---

(۱) الزرقانی ۸/ ۶۳، المواق بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۰، ابن عابدین ۵/ ۵۷۔

(۲) الشبراملسي علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۷۰۔

(۴) حاشیۃ الشیخ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۸۔

(۵) مطالب أولي النہی ۳/ ۶۰۴۔

(۶) مطالب أولی النہی ۴/ ۹۸، ۴۸۳۔

سحور

تعریف:

۱- سحور کے لغوی معنی سحر کے وقت کا کھانا اور پینا ہیں، ابن الاثیر کا بیان ہے: وہ فتحہ کے ساتھ کھانے پینے کی وہ اشیاء ہیں جوصبح سے کچھ پہلے بطور سحری کھائی جائیں، ضمہ کے ساتھ مصدر ہے اور خود عمل بھی ہے، اکثر لوگوں نے فتحہ کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک قول ہے کہ درست ضمہ کے ساتھ ہے، کیونکہ فتحہ کے ساتھ کھانے اور برکت کے لئے آتا ہے اور اجر وثواب عمل پر ہوتا ہے کھانے میں نہیں۔

"السحر" دونوں کے فتحہ کے ساتھ: صبح سے کچھ پہلے رات کا آخری حصہ، جمع "أسحار" ہے، ایک قول یہ ہے کہ رات کا آخری تہائی حصہ طلوع صبح صادق تک ہے۔

سحور کا فقہی استعمال اس سے الگ نہیں ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- روزہ دار کے لئے سحری کھانا مسنون ہے، ابن المنذر نے اس کے مندوب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "تسحروا فإن في

---

(۱) لسان العرب ۲/ ۱۰۷، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر، المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: "سحر"، القواعد الفقہیہ ۳۲۰، فتح القدیر ۲/ ۹۵ طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۴ طبع دار المعرفہ، بیروت، لبنان، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۵ طبع مصطفی الحلبی۔

السحور بركة"[1] (سحری کھاؤ، کیونکہ سحری میں برکت ہے)، حضرت عمرو بن العاصؓ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے :"فصل مابين صيامنا و صيام أهل الكتاب أكلة السحر"[2] (ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فرق کرنے والی شئ سحری کھانا ہے)۔

اور اس لئے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں قوت و مدد ملتی ہے، اسی طرف نبی کریم ﷺ نے سحری کے مندوب ہونے میں اشارہ فرمایا:"استعينوا بطعام السحر على صيام النهار و بالقيلولة على قيام الليل"[3] (سحری کے طعام سے دن کے روزہ پر مدد حاصل کرو اور رات کی صلاۃ تہجد پر قیلولہ سے مدد لو)۔

کوئی چیز بھی کھا یا پی لی جائے اس سے سحری کی فضیلت حاصل ہوجائے گی[4]۔ اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فصل ما بين صيامنا و صيام أهل الكتاب أكلة السحر"[5] (ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فرق کرنے والی شئ سحری کھانا ہے) حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "السحور أكله بركة فلا تدعوه ولو أن يجرع أحدكم

(۱) حدیث:"تسحروا فإن في السحور بركة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۷۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"فصل ما بين صيامنا و صيام أهل الكتاب" کی روایت مسلم (۷۷۰/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث:"استعينوا بطعام السحر" کی روایت ابن ماجہ (۵۴۰/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۳۰۲/۱ طبع دار الجنان) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) مراقي الفلاح ۳۷۳، مواہب الجلیل ۴۰۱/۲، کشاف القناع ۳۳۱/۲، المغنی ۱۷۰/۳۔

(۵) اس کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

جرعة من ماء فإن الله و ملائكته يصلون على المتسحرين"[1] (سحری کھانا باعث برکت ہے، لہذا سحری کھانا ترک نہ کرو اگر چہ تم میں سے کوئی پانی کا ایک گھونٹ ہی پی لیا کرے، کیونکہ اللہ تعالی اور اس کے فرشتے سحری کرنے والوں پر رحمت بھیجتے ہیں)، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "نعم سحور المؤمن التمر"[2] (مومن کی بہترین سحری کھجور ہے)۔

سحری کا وقت:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سحری کا وقت رات کا نصف آخر سے طلوع فجر تک ہے، بعض حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: رات کے آخری چھٹے حصے اور طلوع فجر کے درمیان ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک سحری کو اتنا مؤخر کرنا مسنون ہے کہ طلوع صبح صادق کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"[3] (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایا ہوجائے)، آیت کریمہ میں فجر سے فجر ثانی یعنی صبح صادق مراد ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يمنعنكم من سحوركم أذان بلال ، ولا الفجر

(۱) حدیث:"السحور أكله بركة" کی روایت احمد (۱۲/۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے اور منذری نے الترغیب و الترہیب (۱۳۹/۲ طبع الحلبی) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث:"نعم سحور المؤمن التمر" کی روایت ابن حبان (۱۹۷/۵ الإحسان طبع دار الکتب العلمیۃ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

المستطيل و لکن الفجر المستطیر فی الأفق"[۱] (بلالؓ کی اذان اور صبح کاذب تم لوگوں کو سحری کھانے سے نہ روکے، ہاں افق پر صبح صادق ہوجائے تو سحری کھانے سے رک جاؤ)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تزال أمتی بخیر ما أخروا السحور و عجلوا الفطر"[۲] (میری امت برابر خیر و بھلائی میں رہے گی جب تک کہ سحری میں تاخیر اور افطار میں عجلت کرتی رہے گی) اور چونکہ سحری کا مقصود روزہ رکھنے میں قوت حاصل کرنی ہے، اور جتنا ہی زیادہ صبح صادق سے قریب سحری کھائی جائے گی اتنا ہی روزہ رکھنے میں مدد ملے گی۔

حطاب نے ابن شاس سے نقل کیا ہے کہ سحری کو موخر کرنا مستحب ہے[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" میں ہے۔

شک کے وقت تک سحری کو مؤخر کرنا:

۴- شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کہتے ہیں: صبح صادق طلوع ہونے میں شک ہو تو کھانا پینا مکروہ نہیں ہے، ابوداؤد نے امام احمد سے نقل کیا ہے: جب طلوع صبح صادق میں شک ہو تو کھائے گا یہاں تک کہ طلوع کا یقین ہوجائے، اس لئے کہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، حنابلہ میں سے آجری وغیرہ کا بیان ہے: اگر دو جاننے والوں سے کہے طلوع فجر کو دیکھو، ان میں سے ایک کہے: صبح صادق طلوع ہوگئی، دوسرا کہے: طلوع نہیں ہوئی، کھائے گا تاآنکہ دونوں طلوع ہونے پر متفق ہوجائیں، یہی صحابہؓ وغیرہ کی ایک جماعت نے کہا ہے[۱]۔

صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک ہو تو حنابلہ کے یہاں صحبت کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس صورت میں کفارہ کے وجوب کا خطرہ ہے، اور اس لئے بھی کہ جماع سے روزہ میں قوت حاصل نہیں ہوتی ہے[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کو طلوع فجر میں شک ہو تو مستحب یہ ہے کہ نہ کھائے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہوچکی ہو، لہذا ایسی صورت میں کھانا روزہ کو فاسد کرنا ہوگا، اس لئے اس سے پرہیز کرے گا، صاحب بدائع نے کہا ہے: اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "الحلال بین و الحرام بین و بینهما أمور مشتبهة......"[۳] (حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں......)۔

جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک"[۴] (شک کی بات چھوڑ دے، بے شک و لاریب بات اختیار کر)، اگر کسی نے شک کی صورت میں کھالیا تو اس پر قضا

---

(۱) حدیث: "لا یمنعکم من سحورکم أذان بلال" کی روایت ترمذی (۳/۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۲/۷۶۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخیر ما أخروا السحور و عجلوا الفطر" کی روایت احمد (۵/۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۳/۱۵۴ طبع القدسی) میں اس کو نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس میں ایک راوی سلیمان بن ابی عثمان ہیں جنہیں ابوحاتم نے مجہول قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، مواہب الجلیل ۲/۳۹۷ دار الفکر، بیروت، لبنان، مغنی المحتاج ۱/۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۷، المغنی ۳/۱۶۹، کشاف القناع ۲/۳۳۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۵۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، المجموع ۶/۳۶۰، کشاف القناع ۲/۳۳۱، الإنصاف ۳/۳۳۰، المغنی ۳/۱۶۹۔

(۲) کشاف القناع ۲/۳۳۱، الإنصاف ۳/۳۳۰۔

(۳) حدیث: "الحلال بین و الحرام بین و بینهما أمور مشتبهة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۲۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

کے واجب ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ روزہ کا فاسد ہونا مشکوک ہے، اس لئے کہ صبح صادق کے طلوع میں شک ہے اور ساتھ ہی ساتھ اصل رات کا باقی رہنا ہے، لہذا شک کی وجہ سے دن ثابت نہیں ہوگا(۱)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر غالب گمان ہو کہ صبح صادق طلوع ہونے کے بعد اس نے کھایا ہے تو غالب گمان پر عمل کرتے ہوئے اس پر قضا لازم ہوگی اور اسی میں احتیاط ہے، ظاہر روایت کے مطابق اس پر قضا لازم نہیں ہوگی، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کچھ معلوم نہ ہو سکے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد کھایا ہے تو اس پر قضا واجب ہوگی، البتہ کفارہ لازم نہیں ہوگا(۲)۔

۵ - امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک ہو تو کھانا پینا مکروہ ہے، علامہ کاسانی نے بواسطہ ہشام امام ابو یوسف سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ایسا ہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اگر شک ہو تو نہ کھائے اگر کھالے گا تو برا ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**من وقع فی الشبهات کراع یرعی حول الحمی یوشک أن یواقعه ، ألا و إن لکل ملک حمی، ألا إن حمی اللّٰه فی أرضه محارمه**"(۳) (شبہات میں پڑنے والا ایسا ہی ہے جیسا کہ چرواہا محفوظ چراگاہ کے ارد گرد جانور کو چرا رہا ہو تو قریب ہے کہ اس میں جانور چلا جائے (اے لوگو) سنو! ہر بادشاہ کے لئے محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، سنو! روئے زمین پر اللہ تعالی کا محفوظ چراگاہ اس کے محرمات ہیں) اور جو شخص طلوع صبح صادق میں شک واحتمال کے باوجود کھائے گا وہ محفوظ چراگاہ کے ارد گرد چکر کاٹنے والا ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ چراگاہ میں داخل ہو جائے، لہذا اس کے کھانے کی وجہ سے اس کے روزہ کے فاسد ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا یہ مکروہ ہوگا(۱)۔

اکثر مالکیہ کی رائے ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک کے باوجود کھائے گا، تو مشہور قول کے مطابق کھانا حرام ہے اور اس پر قضا واجب ہوگی، ہاں اگر بعد میں معلوم ہو کہ اس کا کھانا طلوع صبح صادق سے قبل ہوا تو قضا لازم نہ ہوگی، گرچہ اصل رات کا باقی رہنا ہے، یہ حکم فرض روزہ کے بارے میں ہے، جہاں تک نفل روزہ کی بات ہے تو اس پر بالاتفاق قضا لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا کھانا عمداً حرام کا ارتکاب نہیں ہے، اور جو صبح صادق میں شک کے باوجود کھالے اس پر بالاتفاق کفارہ نہیں ہے، اگر کسی کو رات کے باقی رہنے کا یقین ہو اور وہ کھالے پھر شک ہو جائے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اور اگر صبح صادق طلوع ہو جائے اور وہ کھا رہا ہو تو اس پر واجب ہے کہ جو کچھ منہ میں ہے سب باہر اگل دے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

تحری وغیرہ سے سحری کھانا:

۶ - اگر کسی نے سحری کھانے کا ارادہ کیا اور صورت حال یہ ہے کہ صبح صادق کا طلوع معلوم کرنا خود یا دوسرے کے ذریعہ ممکن نہیں، تو وہ سحری کھا سکتا ہے، شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا ہے: اگر کوئی غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے سحری کھائے تو کوئی مضائقہ نہیں اگر ایسا

---

(۱) مراقی الفلاح ۳۷۳، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۷، المجموع ۶/ ۳۶۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۰، فتح القدیر ۲/ ۹۳۔

(۳) حدیث: "من وقع في الشبهات کراع یرعی حول الحمی......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵، الدسوقی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۲۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۵، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۳۸ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، بیروت، لبنان۔

شخص ہے کہ اس پر یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی ہے، اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر یہ بات مخفی رہ سکتی ہے تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ وہ کھانا ترک کردے، اور اگر سحری والے ڈھول کی آواز پر سحری کھانا چاہیں تو اگر ہر جانب سے بکثرت آواز آرہی ہو اور شہر کے چہار سو آواز گونج رہی ہو تو سحری کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر ایک ہی آواز سنائی دے رہی ہو، اور اس کی عدالت کا علم ہو تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے سحری کھائے گا، اور اگر اس کے حال کا کوئی علم نہ ہو تو احتیاط برتے گا اور نہیں کھائے گا، اور اگر مرغ کی آواز پر کوئی اعتماد کرنا چاہے تو بعض حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور بعض نے کہا: اگر بار ہا تجربے سے ظاہر ہو چکا ہو کہ وقت کی صحیح نشاندہی کرتا ہے تو اس کی آواز پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۵۔

سخرۃ

تعریف:

۱ – سخرۃ کا لغوی معنی کسی جانور یا آدمی سے اجرت اور ثمن کے بغیر بیگار لینا ہے، یہ واحد اور جمع دونوں کے لئے آتا ہے، کہا جاتا ہے: "سخرہ سخرا و سخریا" مغلوب کرنا، ذلیل کرنا، "السخرۃ" جس سے لوگ ٹھٹھا کریں (۱)۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف – اجارہ:

۲ – اِجارہ اس عقد معاوضہ کو کہتے ہیں جس میں عوض لے کر منفعت کا مالک بنانا ہو، اجرت وہ مال ہے جو کرایہ دار اپنے اوپر مالک کو دینے کے لئے لازم کرتا ہے، اس نفع کے بدلہ میں جس کا وہ مالک بنتا ہے، اجارہ اور اجرت سے متعلق احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اجارۃ"۔

ب – عمالہ:

۳ – عمالہ، عین کے ضمہ کے ساتھ، عامل کی اجرت، کہا جاتا ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سخر" القاموس، المعجم الوسیط، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۰، کشاف القناع ۴/ ۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۵۴، الخرشی ۶/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، البحر الرائق ۸/ ۱۲۳۔

''استعملته''، میں نے اس کو مزدور بنایا[1]۔

ج-جعالہ:

۴-کسی متعین یا مجہول عمل پر جس کا ضبط دشوار ہو متعین معلوم عوض کو اپنے اوپر لازم کرنا ''جعالہ'' ہے، دیکھئے: اصطلاح ''جعالۃ''۔

اجمالی حکم:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا اجرت مزدور سے بیگار لینا جائز نہیں ہے، بغیر اجرت کے کسی کام کے قبول کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، فقہاء نے اس کو ظلم میں شمار کیا ہے جو موجب ضمان ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی مزدور پر غالب آجائے اور کوئی کام اس سے بیگار لے تو اس کی اجرت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اس کی قابل قیمت منفعت حاصل کی ہے اور اس لئے کہ مزدور کی منفعت ایسا مال ہے، جس کا معاوضہ لینا جائز ہے، لہذا تعدی کی وجہ سے ضمان لازم ہوگا، عمل کے مقابلہ میں اجرت کا ہونا عقد اجارہ کا ایک رکن ہے، اور اس کا معلوم ہونا عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا اگر عقد اجارہ اجرت سے خالی ہو یا عقد فاسد ہو، یا ایسی شی کو اجرت مقرر کیا جو اجرت بننے کے لائق نہ ہو تو اجرت مثل واجب ہوگی یہ فی الجملہ ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اجارۃ'' میں ہے۔

۶- اصل یہ ہے کہ کسی انسان کے عمل سے فائدہ اٹھانا اس کی رضامندی سے ہو، خواہ بالعوض ہو جیسے اجارہ، یا بلا معاوضہ ہو جیسے رضا کارانہ کسی شخص کی مدد یا خدمت کرے، جو احکام رعایا پر ان کے آپس کے معاملات میں جاری ہوں گے وہی احکام حکومت پر ان ملازمین کے بارے میں جاری ہوں گے جن سے حکومت کام لیتی ہے، البتہ امام کو حق ہے کہ بعض مخصوص حالات میں بعض لوگوں سے زبردستی کام لے جبکہ عامۃ المسلمین کے مفاد کا تقاضا ہو، لیکن بغیر اجرت کے ان سے بیگار لینا جائز نہیں ہوگا، حکومت پر واجب ہوگا کہ انہوں نے جو کام انجام دیا ہے اس کے مطابق ان کی اجرت ادا کرے۔

۷- اس اصل کی تائید بعض مسائل سے ہوتی ہے جن کی صراحت فقہاء نے کی ہے:

ان ہی میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ حکومت میں ملازم کے لئے اجرت ہوگی جسے حاکم ادا کرے گا، یہ اجرت تین حالتوں سے خالی نہیں ہوگی:

پہلی حالت: حاکم مزدور کے لئے متعین اجرت مقرر کردے: مزدور جب مفوضہ کام بحسن وخوبی انجام دے گا تو پوری اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر کوتاہی کرے گا تو اس کی کوتاہی کی رعایت کی جائے گی، اگر اس کی کوتاہی بعض کام کے ترک میں ہوئی تو وہ اس کام کے بقدر اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور اگر اس نے کام پورے کرنے کے ساتھ خیانت کی تو جتنی خیانت کی اتنا واپس کردے گا اور پوری اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر اس نے زیادہ کام کیا تو اس کا خیال رکھا جائے گا اور کام کے اضافہ کے بقدر اجرت میں اضافہ ہوگا۔

دوسری حالت: حاکم مزدور کے لئے غیر مجہول اجرت مقرر کرے، تو مزدور جو کام کرے گا اس میں اجرت مثل کا مستحق ہوگا، لہذا اگر کام کی اجرت دیوان یعنی حکومت کے رجسٹر میں مقرر ہو اور یہ کام ملازمین کی ایک جماعت انجام دیتی ہو تو وہ مقررہ مقدار ہی اجرت مثل ہوگی۔

تیسری حالت: حاکم اس کے لئے متعین یا غیر متعین کوئی اجرت مقرر نہ کرے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''عمل''۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ مزدور کو اس کے کام پر کوئی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ رضا کارانہ کام کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس کا عمل عوض سے خالی ہے۔

مزنی کی رائے ہے کہ اس کو اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ اس نے والی کی اجازت سے کام پورا کیا ہے۔

ابوالعباس بن سریج کی رائے ہے کہ اگر وہ اپنے کام پر مزدوری لینے میں مشہور ہے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر مشہور نہیں ہے تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔

ابواسحاق مروزی کی رائے ہے کہ اگر شروع میں اس کو کام کرنے کے لئے بلایا جائے یا اس کو کرنے کا حکم دیا جائے تو اس کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر پہلے وہ کام کرنے کی درخواست کرے اور اس کو کام کرنے کی اجازت دی جائے تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی [۱]۔

اس اختلاف کی نظیر اصطلاح ''جعالۃ'' کے تحت گذر چکی ہے کہ مالک کی طرف سے عمل کی اجازت یا عدم اجازت کی حالت میں مزدور اجرت کا مستحق ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، وہاں اس مسئلہ میں مذاہب کی پوری تفصیل بیان کی گئی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''جعالۃ'' فقرہ ۳۱، ۳۴۔

۸- حکومت کا ملازمین سے اجرت پر کام لینے سے متعلق مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے، جیسا کہ ابن القیم نے تحریر فرمایا: اگر لوگوں کو کسی صنعت کی ضرورت ہو جیسے کاشتکاری، بنائی، اور مکانات کی تعمیر، تو حاکم کو اختیار ہے کہ لوگوں کے مصالح کی رعایت کرتے ہوئے مزدوروں پر لازم قرار دے کہ وہ اجرت مثل پر کام کریں، کیونکہ مزدوروں پر یہ کام بحیثیت حق واجب ہو چکے ہیں، مزدوروں کو موقع نہیں دے گا کہ وہ لوگوں سے اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ کریں اور نہ ہی لوگوں کو موقع دے گا کہ وہ مزدوروں پر ظلم کریں اور ان کو ان کے حق سے کم دیں، اسی طرح اگر جہاد کے لئے تیار بیٹھی فوج کو اپنی زمین کی کاشت کی ضرورت پڑے تو حاکم اس شخص پر لازم کرے گا جس کا پیشہ کاشتکاری ہے کہ اس کام کو انجام دے، یعنی فوج پر لازم قرار دے گا کہ وہ کسانوں پر ظلم نہ کریں، اسی طرح کسانوں کو بھی پابند بنائے گا کہ وہ کاشتکاری کریں۔

۹- جرائم کے حاکم کی اہم اور خصوصی ذمہ داری ہے کہ وظیفہ کے طلب گار اگر اپنے وظائف میں کمی یا ان کی ادائیگی میں تاخیر یا ان کی طرف بے توجہی کی شکایت کریں، تو ان کو دیکھے، اور ان کے (کم کردہ) وظائف ان کو لوٹائے اور رجسٹر میں اس کا اندراج کرے [۱]۔

حکومت پر واجب ہے کہ اپنے ملازمین کی پوری اجرت ادا کرے، سنت میں اس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے: نبی ﷺ نے فرمایا: "**من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا فما أخذ بعد ذلک فهو غلول**" [۲] (جس کو ہم کسی کام پر مامور کریں اور ہم اس کو اس کی پوری اجرت دے دیں، اس کے بعد پھر کچھ لے تو وہ خیانت ہوگی)۔

عبداللہ بن سعدی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت عمر نے مجھے صدقہ وصول کرنے پر مامور کیا، جب میں وصولیابی سے فارغ ہوگیا اور پورے صدقات ان کو واپس کر دیا، تو انہوں نے مجھ کو اجرت لینے کا حکم دیا، میں نے کہا: میں نے اللہ تعالی کے لئے کیا، میرا

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۱۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۲۸۹، ۲۹۰، بدائع السلک ۱/ ۲۱۹، الأحکام السلطانیہ رص ۸۱۔

(۲) حدیث: ''من استعملناه على عمل فرزقناه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

اجر وصلہ اللہ پر ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: جو کچھ میں دے رہا ہوں لے لو، کیونکہ میں نے بھی عہد رسالت میں کام کیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے اجرت دی تھی (۱)۔

"بخاری" کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**خذه فتموله و تصدق به، فما جاءك من هذا المال و أنت غير مشرف ولا سائل فخذه و إلا فلا تتبعه نفسك**" (۲) (اس کو لے لو اور مالک بن جاؤ اور صدقہ کردو اس مال میں سے اگر کچھ تمہارے پاس آئے حالانکہ تم کو اس کی لالچ و امید نہ ہو، اور نہ تم نے اس کا سوال کیا ہو تو لے لو، ورنہ خود اس کے پیچھے نہ پڑو)۔

(۱) حدیث عبداللہ بن السعدی: "**استعملني عمر على الصدقة......**" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۳، ۷۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خذه فتموله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۵۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

سخریۃ

دیکھئے: "قذف"، "سب"۔

سدّ ذرائع

تعریف:

۱- سد کے لغوی معنی: شگاف کو بند کرنا ہے۔

ذریعہ: کسی شئ تک پہنچنے کا وسیلہ، "**تذرع فلان بذريعة**" فلاں شخص نے اس کو اپنے مقصد تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا، جمع "ذرائع" ہے۔

اصطلاحی معنی: وہ اشیاء جو بظاہر مباح ہوں اور ان کے ذریعہ ممنوع عمل تک رسائی حاصل کی جائے۔

"**سدالذريعه**" کے معنی: فساد کو دفع کرنے کے لئے اس کے وسائل کی بنیاد کو ختم کرنا جبکہ مفسدہ سے محفوظ عمل مفسدہ تک پہنچنے کا وسیلہ بنے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- سد الذرائع کے حکم میں اور اس کو ایک فقہی دلیل قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے:

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ ایک فقہی دلیل ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوْا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**" (۲) (اور انہیں دشنام نہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "ذرع، وسدد"، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۷۲ حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۱۹۸، الفروق للقرافی ۲/ ۳۲۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۰۸۔

دو، جن کو یہ (لوگ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں ورنہ یہ لوگ حد سے گذر کر براہ جہل اللہ کو دشنام دیں گے)، فقہاء کہتے ہیں: اللہ تعالی نے کافروں کے معبود کو گالی دینے سے منع کیا، تاکہ یہ اللہ کے دشنام دینے کا ذریعہ نہ بنے، اللہ تعالی نے کلمہ (راعنا) کہنے سے منع کیا، فرمایا: "يأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ قُوْلُوْا انْظُرْنَا"[۱] (اے ایمان والو ''راعنا'' مت کہا کرو اور ''انظرنا'' کہا کرو)، تاکہ یہ یہودیوں کے لئے نبی کریم ﷺ کو گالی دینے کا ذریعہ نہ بنے، کیونکہ کلمہ (راعنا) ان کی زبان میں مخاطب کو دشنام دینا ہے۔

ب- رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"دع مایریبک إلی مالا یریبک"**[۲] (جس چیز میں شک ہو اسے ترک کردو اور جو چیز تمہارے لئے شک سے پاک ہو اسے اختیار کرو)۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"الحلال بین و الحرام بین وبینهما مشبهات لا یعلمها کثیر من الناس، فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه و عرضه، ومن وقع في الشبهات کان کراع یرعی حول الحمی یوشک أن یواقعه، ألا و إن لکل ملک حمی، ألا و إن حمی الله في أرضه محارمه"**[۳] (حلال واضح ہے، حرام واضح ہے، ان دونوں کے بیچ کچھ مشتبہ چیزیں ہیں، جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو سلامت رکھے گا اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو کہ محفوظ چراگاہ کے آس پاس جانوروں کو چراتا ہے، قریب ہے کہ چراگاہ میں چلا جائے، (اے لوگو) سنو! ہر بادشاہ کا ایک محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، اور سنو! اللہ کی محفوظ باڑھ اس کی روئے زمین پر اس کے محارم ہیں)۔

ابن رشد کا بیان ہے: کتاب اللہ اور سنت رسول میں ذرائع کے ابواب بکثرت ہیں ان کے ذکر میں طوالت ہے، اور ان کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے۔

ج- حرام شئ تک پہنچانے والے وسائل کو مباح قرار دینا حرمت کو ختم کرنا ہے، اور لوگوں کو حرام کی طرف راغب کرنا ہے، حالانکہ شارع کی حکمت اور تعلیم مکمل طور پر اس کے خلاف ہے، بلکہ دنیاوی بادشاہوں کی سیاست بھی اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا رعایا کو کسی کام سے منع کرے، پھر اس تک پہنچنے کے وسائل اور راستوں کو ان کے لئے مباح کردے تو اسے تضاد سمجھا جائے گا، اور اس کی فوج اور رعایا کی طرف سے اس کے مقصود کے خلاف عمل صادر ہوگا، اسی طرح اطباء جب بیماری کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو مریض کو بیماری تک پہنچانے والے ذرائع واسباب سے بھی منع کرتے ہیں، ورنہ جس چیز کی اصلاح مقصود ہے اس میں مزید خرابی پیدا ہوگی[۱]۔

د- کتاب اللہ اور سنت رسول میں مواقع تحریم کی تلاش سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض محرمات کی حرمت مقصود بالذات ہے، جیسے شرک، زنا، شراب نوشی، قتل اور ظلم، اور بعض محرمات کی حرمت اس لئے ہے کہ وہ حرام تک پہنچانے والے اور راستہ ہموار کرنے والے وسائل وذرائع ہیں، ابن القیم نے ذرائع کی تحریم کی تلاش کی اور کتاب وسنت سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۴۔

(۲) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علی سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "الحلال بین والحرام بین" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیر سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) إعلام الموقعین لابن القیم ۳/ ۱۳۵، الموافقات للشاطبی ۴/ ۱۹۸، ۲۰۰، القاہرہ المکتبۃ التجاریہ۔

ننانوے مثالیں پیش کیں [1]۔

زنا کے ذرائع کے سدباب کی چند مثالیں: بالقصد عورت کی طرف دیکھنے کی حرمت، اس کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے کی حرمت، پوشیدہ زینت کو ظاہر کرنے کی حرمت، دور تنہا اس کے سفر کرنے کی حرمت خواہ وہ حج یا عمرہ کا سفر ہو، اس میں اختلاف آراء اور تفصیلات ہیں، قابل ستر حصہ کو دیکھنے کی حرمت، گھروں میں داخل ہوتے وقت اجازت لینے کا وجوب اور بھی بہت سے احکام ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں مذکور ہیں جن کا اس سے تعلق ہے۔

نشہ آور شیٔ کے پینے کے ذرائع کے سدباب کی چند مثالیں: اس کی قلیل مقدار کا حرام ہونا خواہ وہ ایک ہی قطرہ ہو، جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہے: "**لو رخصت لکم فی هذه لأوشک أن تجعلوها مثل هذه**" [2] (اگر میں تم لوگوں کو اس میں رخصت دوں تو قریب ہے کہ تم لوگ اس کو بھی اسی کے مثل بنالو گے)۔

خلیطین کی ممانعت، اور پھلوں کے اس کا تین دنوں کے بعد پینے کی ممانعت، بعض ایسے برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت جن میں نبیذ جلد نشہ آور بن جاتی ہے۔

قتل کے ذرائع کے سدباب کی چند مثالیں: فتنہ وفساد کے موقع پر اسلحہ بیچنے کی ممانعت، تلوار بے نیام کرنے کی ممانعت، قتل کے فتنہ کو دور کرنے کے لئے قصاص واجب کرنا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**" [3] (اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

(۱) تبصرة الحکام ۲/ ۲۶۸، المقدمات لابن رشد ۲/ ۲۰۰۔

(۲) حدیث: "لو رخصت لکم في هذه......" کو ابن القیم نے إعلام الموقعین (۲/ ۱۳۹ شائع کردہ دار الجیل، بیروت) میں ذکر کیا ہے اور کسی ماخذ کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور ہمارے پاس جو مراجع موجود ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

اور نماز کی بہت سی ممنوعات اور مکروہات کی بنیاد یہی اصل ہے، جیسے آفتاب کے طلوع، زوال اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت، تصویر، یا آگ یا کسی انسان کے چہرہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کی کراہت۔

اور مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ممانعت، اس لئے کہ بیع میں مصروف ہونا جمعہ سے رہ جانے یا اس کے بعض حصہ کے فوت ہونے کا ذریعہ ہے، اگر نہی کے وقت میں بیع ہو تو اس کے فسخ کے بارے میں اختلاف ہے [1]۔

۳- شافعیہ اور حنفیہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ سد ذرائع کوئی فقہی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ ذرائع وسائل ہیں اور وسائل بہت زیادہ مختلف ومضطرب ہوتے ہیں، کبھی حرام ہوتے ہیں، کبھی واجب ہوتے ہیں، اور کبھی مکروہ یا مندوب، یا مباح ہوتے ہیں۔

مصالح ومفاسد کی قوت وضعف اور وسیلہ کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے ذرائع اور اس کے مقاصد مختلف ہوتے ہیں، لہذا ان کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا کلی دعوی کرنا ممکن نہیں ہے، جو کوئی فقہی جزئیات کی تلاش وجستجو کرے گا تو اس پر یہ بات واضح ہوجائے گی، مالکیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذرائع اپنی ذاتی حیثیت سے معتبر ہونے کے لئے کافی نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو مطلقاً ان کا اعتبار کیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ کسی خاص چیز کا اضافہ ضروری ہے جو ذرائع کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کی متقاضی ہو [2]۔

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں: شریعت کی بنیاد ظاہر پر حکم لگانے پر

(۱) تبصرة الحکام ۲/ ۲۶۸۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۱۰/ ۱۶۰۔

ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو ایسی قوم کے بارے میں مطلع کیا جو کہ اسلام ظاہر کرتی تھی اور اندر کفر چھپاتی تھی، لیکن وہ لوگ جو ظاہر کرتے تھے اس کے خلاف ان پر دنیا میں کارروائی کرنے کا اختیار رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیا۔

شریعت نے لعان کرنے والوں سے حد کو دفع کرنے کا حکم دیا، باوجودیکہ زنا کی علامت پائی جارہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عورت نے ناجائز طریقہ پر بچہ کو جنا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: یہ اس دلالت کے حکم کو باطل کرتا ہے جو ذرائع سے زیادہ قوی ہے، لہذا جب یہ زیادہ قوی دلیل کو باطل کر دیتا ہے تو ضعیف دلیل یعنی تمام ذرائع کو بدرجہ اولی باطل کر دے گا [(۱)]۔

۴- قرافی نے فساد کے ذرائع کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

پہلی قسم: اس کے سدباب پر امت کا اتفاق ہے، جیسے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودنا، کیونکہ یہ کنواں لوگوں کی ہلاکت کا ذریعہ بنے گا، اسی طرح ان کے کھانے میں زہر ڈالنا، بتوں کے پجاری کی موجودگی میں بتوں کو گالی دینا جبکہ معلوم ہو کہ وہ بھی اللہ تعالی کو گالی دے گا۔

دوسری قسم: اس قسم کے ذرائع کے ممنوع نہ ہونے پر امت کا اتفاق ہے، اور یہ ایسا ذریعہ ہے جو بند نہیں کیا جائے گا اور ایسا وسیلہ ہے جس کو ختم نہیں کیا جائے گا، جیسے انگور کی کھیتی سے روکنا اس اندیشہ سے کہ اس سے شراب تیار کی جائے گی، اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور زنا کے اندیشہ سے ایک دوسرے سے قریب گھر بنانے سے روکنا۔

تیسری قسم: علماء کا اس میں اختلاف ہے، آیا اس قسم کا ذریعہ کا سدباب کیا جائے گا یا نہیں، جیسے مالکیہ کے یہاں ''بیوع الآجال'' مثلاً کوئی شخص کوئی سامان ادھار ایک مہینہ کے وعدہ پر دس درہم میں بیچے، پھر مہینہ ختم ہونے سے قبل اسی سامان کو نقد پانچ درہم میں خرید لے، امام مالک کہتے ہیں کہ اس نے اس وقت پانچ درہم دیا، اور مہینے کے آخر میں دس لے لیا تو یہ پانچ قرض دے کر بعد میں دس لینے کا ذریعہ ہے، اور ان دونوں نے اس کے لئے بیع کی صورت ظاہر کر کے وسیلہ بنایا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: صورت بیع کو دیکھا جائے گا اور اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا، لہذا یہ جائز ہوگا، قرافی کا بیان ہے کہ اس طرح کے بیوع کی تعداد ایک ہزار ہے جن میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف ہے [(۱)]۔

۵- پہلی قسم جس پر امت کا اجماع ہے، یہ وہ ذریعہ ہے جو قطعی طور پر فساد کا سبب ہو، اس لئے اس کے سدباب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ شافعیہ میں سے تقی سبکی نے کہا ہے: یہ سدالذرائع کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ نفس وسائل کو حرام کرنا ہے اور وسائل جس کا وسیلہ ہوتے ہیں اس کو مستلزم ہوتے ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے: کوئی شخص کسی کو قید کر دے اور اس کا کھانا پینا بند کر دے تو یہ اس کا قاتل ہوگا، اور یہ سدالذرائع کے قبیل سے بالکل نہیں ہے، ہمارے اور مالکیہ کے درمیان اختلاف ذرائع میں نہیں ہے، بلکہ صرف اس کے سدباب کے بارے میں ہے۔

تاج الدین ابن السبکی کا بیان ہے: جو یہ کہے کہ سدالذرائع کے قاعدہ کا ہر ایک قائل ہے، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام شافعی اس کے قائل نہیں ہیں [(۲)]۔

(۱) الأم للشافعی ۷/۲۷۰ کتاب الاستحسان میں باب ابطال الاستحسان سے کچھ پہلے۔

(۱) الفروق ۲/۳۲۔

(۲) شرح الشربینی ومعہ حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع فی آخر الکتاب الخامس ۲/۳۹۹ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، اور دیکھئے: اثر الأدلہ المختلف فیہا في الفقہ الإسلامی للدکتور مصطفی البغا رص ۵۷۹، دمشق، دار الإمام البخاری۔

امام شافعی نے اپنے مذہب کی صراحت ان الفاظ میں کی ہے کہ کوئی عقد کبھی فاسد نہیں ہوتا ہے، مگر صلب عقد میں خلل سے فاسد ہوتا ہے کسی دوسری چیز کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ چیز پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اور نہ ہی کسی تو ہم سے فاسد ہوتا ہے، اور عقود اس طرح فاسد نہیں ہوتے ہیں کہ کہا جائے کہ یہ ذریعہ ہے، اور یہ بدنیتی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص ایک تلوار خریدے اور خریدتے وقت کسی کو قتل کرنے کی نیت کرے تو اس کا خریدنا حلال ہوگا، حالانکہ قتل کی نیت ناجائز ہے اور اس سے بیع باطل نہیں ہوگی، اسی طرح اگر بائع کسی شخص سے تلوار فروخت کرے، اسے معلوم نہیں کہ مشتری کسی کو اس تلوار سے قتل کرے گا تو اس کا بھی وہی حکم ہے (۱)۔

۶ - اور وہ قسم جس کے عدم سد باب پر امت کا اجماع ہے اس قسم کا ذریعہ ہے جس کے نتیجہ میں مفسدہ کم ہوتا ہے، یا نادر ہوتا ہے، علامہ ابن القیم نے فرمایا کہ فساد کے ذریعہ کا سد باب کیا جائے گا، خواہ فاعل نے اس کے ذریعہ فساد تک پہنچنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

۷ - مختلف فیہ قسم وہ ہے جس کے نتیجہ میں زیادہ مفسدہ ہوتا ہو مگر اکثر نہ ہوتا ہو یہی موضع اختلاف ہے۔

کتاب اللہ اور سنت رسول میں وارد سد الذرائع کے علاوہ میں اختلاف ہے، جس ذریعہ کے سد باب کے بارے میں نص میں صراحت ہو، اسے بلا اختلاف قبول کیا جائے گا، جیسے مشرکین کے معبود کو گالی دینے سے روکنا، تاکہ وہ اللہ تعالی کو گالی نہ دیں، آفتاب کے طلوع وغروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت، البتہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کیا مجتہد کا ایسے مباح وسیلہ پر حرام ہونے کا حکم لگانا جائز ہے جو مفسدہ کا سبب تو ہو مگر یقین یا غالب گمان نہ ہو۔

(۱) الأم للشافعی: کتاب إبطال الاستحسان من الأم ۷/ ۲۶۷ طبع بولاق، نیز دیکھئے: الأم ۴/ ۴۱، ۳/ ۴۳۔

درج ذیل مسائل اسی اصل پر مبنی ہیں:

۸ - الف - بیوع الآجال: یہ وہ بیوع ہیں جو بظاہر جائز ہیں، لیکن امام مالک نے ان بیوع کو اس وقت ممنوع قرار دیا جبکہ بکثرت لوگ حرام سود حاصل کرنے کے لئے اس طرح کا حیلہ اپنانے لگیں تو یہ عقد بیع سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار پائے گا، خواہ عقد کرنے والے کا ایسا ارادہ نہ ہو، اور اگر لوگ ایسا بہت کم کرتے ہیں تو ممنوع نہیں ہوگا۔ ان ممنوع بیوع میں سے وہ بیع بھی ہے جس کا نتیجہ نفع کے لئے قرض دینا ہو، مثلاً کوئی شخص دس درہم میں کوئی سامان ایک سال تک کے لئے ادھار فروخت کرے، پھر اسی سامان کو پانچ درہم میں نقد خرید لے بالآخر نتیجہ یہ نکلے گا کہ نقد پانچ درہم ہوگا اور مدت پوری ہونے کے بعد اس کے بدلہ میں دس درہم حاصل کرے گا (۱)۔

۹ - ب - ان ہی میں سے مہر مؤجل کا مسئلہ ہے، مالکیہ کے نزدیک مہر کو مؤجل کرنا مکروہ ہے اگرچہ مدت معلوم ہو، جیسے ایک سال مثلاً اگر کل مہر مؤجل ہو، تاکہ لوگ اس کو بغیر مہر کے نکاح کرنے کا ذریعہ نہ بنالیں، اور یہ ظاہر کریں کہ مہر مؤجل ہے (۲)۔

۱۰ - ج - اگر کوئی شخص بدو صلاح سے پہلے درختوں پر لگے پھل خریدے تو جائز ہے بشرطیکہ دونوں فوراً توڑنے کی شرط لگائیں، اگر دونوں فوراً توڑنے کی شرط لگائیں، لیکن خریدار بدو صلاح تک ان کو درخت ہی پر چھوڑ دے، تو اگر عقد کے وقت ہی اس کے چھوڑنے کا ارادہ ہو تو امام احمد کے نزدیک بیع باطل ہوگی، لیکن اگر اس کو چھوڑ دے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۶، المقدمات لابن رشد ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، مالکیہ کے نزدیک بیوع الآجال اور ان کے احکام کا تذکرہ جن کی بنیاد سد ذرائع کے قاعدہ پر ہے تفصیل کے ساتھ موجود ہے۔ دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۷ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۳۰۹۔

مگر عقد کے وقت ترک کا ارادہ نہ ہو تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں: اصح یہ ہے کہ یہ عقد بھی باطل ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بیع کو صحیح کرنا اس بات کا ذریعہ ہوگا کہ بدوصلاح سے قبل پھل خریدے جائیں، بدوصلاح تک درخت پر چھوڑے جائیں، اس طرح یہ بیع حرام کے ارتکاب کا ذریعہ بنے گی، لہذا بیع بھی حرام ہوگی۔

اکثر فقہاء کے نزدیک یہ بیع باطل نہیں ہوگی، امام احمد سے دوسری روایت بھی یہی ہے[۱]۔

۱۱- د- یوم شک اور شوال کے چھ روزے: "فتح القدیر" میں "تحفۃ الفقہاء" سے نقل کیا ہے کہ رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تقدموا رمضان بصوم یوم ولا یومین، إلا أن یوافق صوما کان یصومه أحدکم"**[۲] (رمضان پر ایک یا دو یوم کے روزے کو مقدم نہ کرو الا یہ کہ تم میں سے کوئی روزہ رکھتا ہو اور یوم شک سے موافقت ہوجائے)، نیز لکھا ہے: یہ صرف اس لئے مکروہ ہے تا کہ رمضان کے روزہ پر اضافہ کا گمان نہ ہو، اگر لوگ اس کے عادی ہوجائیں اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف نے فرمایا: رمضان سے متصل شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہے اور فرمایا: یوم الشک کا نفل روزہ مکروہ نہیں ہے، اگر ایسے طریقے سے ہو کہ عوام کو اس کا علم نہ ہو تا کہ وہ یوم شک کے روزہ کا عادی نہ ہوجائیں اور جہلاء رمضان کے روزہ میں اضافہ کا گمان کرنے لگیں[۳]، شوال کے چھ روزوں کے بارے میں یہی مالکیہ کا بھی مذہب ہے، ابن رشد "المقدمات" میں تحریر فرماتے ہیں: امام مالک نے شوال کے چھ روزے کو رمضان سے ملانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں جہلاء اور اجڈ لوگ وہ روزہ رمضان سے ملا دیں جو رمضان کے روزے نہیں ہیں، جہاں تک آدمی کی اپنی ذات کا تعلق ہے تو اس کے لئے ان ایام کے روزے مکروہ نہیں ہیں، "ذخیرۃ" میں ہے: "صحیح مسلم" میں آیا ہے: **"من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال......"**[۱] (جو شخص رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے......)، امام مالک نے شوال کے علاوہ میں چھ روزے رکھنے کو مستحب قرار دیا ہے، اس اندیشہ سے کہ کہیں جاہل لوگ اس کو رمضان سے نہ ملا دیں، شارع نے چھ روزے کے لئے ماہ شوال کو اس لئے متعین کیا ہے کہ رمضان سے قریب ہونے کی وجہ سے آدمی کے لئے روزہ رکھنا آسان ہے، ورنہ دوسرے مہینہ میں روزے رکھنے سے مقصود حاصل ہوجائے گا، لہذا تاخیر مشروع ہوگی تا کہ دونوں مصلحتیں حاصل ہوجائیں[۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں رمضان کے بعد شوال میں چھ روزے رکھنا مستحب ہے[۳]۔

۱۲- ھ- قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا: اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کے فیصلہ کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک کی رائے ہے کہ حدود وغیرہ میں ممنوع ہے، خواہ قاضی کو اس کا علم اپنی ولایت کے قبل ہوا ہو یا اس کے بعد، یہی قول امام احمد سے بھی منقول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو جائز قرار دینا قاضی کو متہم

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۸۵۔

(۲) حدیث: "لا تقدموا رمضان بصوم یوم ولا یومین......" کی روایت مسلم (۲/۷۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲/۵۴ طبع بولاق۔

(۱) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال" کی روایت مسلم (۲/۸۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۴۱۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/۱۷۲۔

کرنے کا سبب ہوگا اور وہ اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کرے گا اوراس کی بنیاد اپنے علم کو بنائے گا۔

حدود اللہ کے باب میں ایسا ہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مذہب ہے، کیونکہ ان کی بنیاد پردہ پوشی پر ہے نیز امام ابوحنیفہ کا یہی مذہب آدمیوں کے ان حقوق کے بارے میں بھی ہے جن کا علم اس کو ولایت قضا سے قبل ہوا ہو، البتہ جن حقوق کا علم اس کو ولایت قضا کے بعد حاصل ہوا ہو، ان میں اپنے علم کے مطابق فیصلہ نہیں کرسکتا ہے۔

امام شافعی کا دوسرا قول جس کو امام مزنی نے بھی اختیار کیا ہے، اسی طرح امام احمد کا دوسرا قول ہے کہ قاضی کے لئے اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے (۱)۔

فتح ذرائع:

۱۳- فتح ذرائع سے مراد انسان کے مفاد تک راستہ کو آسان بنانا ہے، قرافی مالکی فرماتے ہیں: واضح ہو کہ جس طرح ذریعہ کا سدباب ضروری ہے اسی طرح اس کا کھولنا بھی واجب، مکروہ، مندوب اور مباح ہوتا ہے، اس لئے کہ ذریعہ دراصل وسیلہ ہے، اور جیسا کہ حرام کا وسیلہ حرام ہے، اسی طرح واجب کا وسیلہ واجب ہوگا، جیسے جمعہ اور حج کے لئے سعی کرنا، افضل مقصد کا وسیلہ افضل ہوگا، اور برے مقصد کا وسیلہ برا ہوگا، اور درمیانی مقاصد کے وسیلے اسی اعتبار سے درمیانی وسیلے ہوں گے، اچھے وسائل کا اچھا ہونا اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيْبُهُمْ ظَمَأٌ وَّلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلاَ يَطَئُوْنَ مَوْطِئًا يَّغِيْظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهٖ عَمَلٌ صَالِحٌ" (۲) (یہ (رفاقت ضروری) اس لئے تھی کہ ان (مجاہدین) کو اللہ کی راہ میں جو پیاس لگی اور جو ماندگی پہنچی اور جو بھوک لگی اور جو چلنا وہ چلے کافروں کو غیظ میں لانے والا اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا)، اللہ تعالی نے مجاہدوں کو ان کی پیاس اور تھکاوٹ پر ثواب عطا فرمایا اگر چہ یہ دونوں ان کے اعمال میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں ان کو جہاد میں جانے کی وجہ سے حاصل ہوئے ہیں جو اعزاز دین اور مسلمانوں کی حفاظت کا وسیلہ ہے۔

قرافی نے اس کی اور بھی مثالیں ذکر کی ہیں، ان ہی میں سے کفار کو وہ مال دے کر جس سے انتفاع ان کے لئے حرام ہے، مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لئے وسیلہ بنانا ہے، اس بنیاد پر کہ وہ شریعت کے فروعی احکام کے مخاطب ہیں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

ان ہی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ کسی آدمی کو کھانے کے لئے حرام مال دینا تا کہ وہ کسی عورت سے زنا نہ کرے، اگر اس کے بغیر اس کو اس عورت سے باز رکھنا ممکن نہ ہو، اسی طرح حملہ آور کو مال دینا تا کہ اس کے اور صاحب مال کے درمیان لڑائی کی نوبت نہ آئے، یہ امام مالک کا مذہب ہے، لیکن انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مال تھوڑا ہو، قرافی نے فرمایا: ان تمام صورتوں میں مال دینا حرام مال کھانے کی معصیت کا وسیلہ ہے، اس کے باوجود ان صورتوں میں مال دینے کا حکم بھی ہے، کیونکہ اس مفسدہ کے باوجود اس مصلحت کو حاصل کرنا راجح ہے (۱)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۵۴، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۴۵، ابن عابدین ۴/ ۳۵۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۰۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۳۳۔

سدّ رمق

تعریف:

۱ -"سد الرمق" کی اصطلاح دوکلموں سے مرکب ہے:

پہلاکلمہ: "سد" ہے، جس کے معنی شگاف کو بند کرنا اور رخنہ کو بند کرنا، "سددہ" کا معنی ہے: درست کرنا، کہاجاتا ہے: "سداد من عوز وسداد من عیش"، یعنی جس سے ضرورت پوری کی جائے اورجس سے زندگی بچائی جائے۔

دوسراکلمہ: "رمق" ہے، اس کا اطلاق باقی ماندہ روح اورقوت پر ہوتا ہے۔

"سد الرمق" کا معنی قوت کی حفاظت کرنا اور زندگی کو باقی رکھنا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۲ -علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے (مضطر وہ ہے جس کو اپنی ذات پر، نہ کھانے کی وجہ سے موت کا یا خطرناک مرض کا یا مرض کے اضافہ کا، یا مرض کی مدت کے طویل ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کو اندیشہ ہو کہ اپنے ساتھیوں سے الگ ہوجائے گا، یا چلنے یا سوار ہونے سے کمزور پڑجائے گا اور اس کو کوئی حلال شئی کھانے کے لئے نہ ملے) جائز ہے کہ مردار کا گوشت، خون، سور کا گوشت اور اسی کے مثل حرام اشیاء کھائے، اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھائے۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ"[۱] (اس نے تم پر بس مرداراورخون اورسور کا گوشت اور جو (جانور) غیراللہ کے لئے نامزد کیا گیاہو، حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جوشخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ لَّآ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْلَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهٗ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[۲] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے پر جو اسے کھائے الا یہ کہ مردار ہو یا بہنے والا خون ہو یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گناہ ہے یا جوفسق کا (ذریعہ) ہو، غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو لیکن جو کوئی بے قرار ہوجائے اور طالب لذت نہ ہو نہ، حد سے تجاوز کرے تو بے شک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے مرداراور سور کا گوشت وغیرہ حرام کردہ اشیاء جن کا مذکورہ آیات میں ذکرآچکا ہے ان میں سے اتنا کھانا مباح ہے کہ جس سے اس کی جان بچ سکے، اور بوجہ شدت بھوک و پیاس موت کا اندیشہ نہ رہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھانا حرام ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز میں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سد" اور "رمق"، اورالخرشی ۳/ ۲۸۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

توسیع کرنا ہے جو صرف ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہے (۱)۔

حرام کردہ اشیاء سے آسودگی کے بقدر کھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کی ایک روایت، شافعیہ کا اصح قول، حنابلہ کا اظہر قول اور حسن کی رائے یہ ہے کہ مضطر کے لئے آسودگی کے بقدر کھانا جائز نہیں ہے، بلکہ اتنا پر اکتفا کرے گا جس سے اس کی جان بچ جائے یعنی ایسی حالت پر پہنچ جائے کہ اگر وہ ایسی حالت میں ابتداء ہوتا، تو اس کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ اس مقدار سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور بلاضرورت حرام کے کھانے میں مصروف رہنا ممنوع ہے۔

حسن کہتے ہیں: مضطر اتنا کھائے گا جس سے اس میں کھڑے ہونے کی طاقت آجائے، اس لئے کہ آیت کریمہ سے مردار وغیرہ کی حرمت معلوم ہورہی ہے، اس حکم سے مضطر کو مستثنی کیا ہے، لہذا جب ضرورت دفع ہوجائے تو کھانا حلال نہیں رہے گا، اس لئے کہ ''سدرمق'' کے بعد ایسی حالت ہوجائے گی جو کہ اضطرار سے پہلے تھی تو اب اس کے لئے کھانا مباح نہیں رہے گا، نیز اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جس کی اجازت ہوتی ہے اس کی اجازت بقدر ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا غیر اصح قول اور حنابلہ کا غیر اظہر مذہب یہ ہے کہ مردار وغیرہ کے گوشت سے آسودگی کے بقدر کھانا جائز ہے، کیونکہ آیات نے مطلق مباح قرار دیا ہے، اس میں سدرمق کی قید نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اس کے لئے اس میں سے تھوڑا کھانا مباح ہوگا تو آسودگی کے بقدر کھانا بھی مباح ہوگا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۲۶، المجموع للإمام النووي ۹/ ۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، الخرشي ۳/ ۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۹۵۔

بعض علماء نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ضرورت برقرار ہو جیسے کہ مضطر شخص آبادی سے کافی دور ہو اور اس کو اندیشہ ہو کہ اگر شکم سیر ہونے تک نہیں کھائے گا تو ہلاک ہوجائے گا، تو اس جیسے لوگوں کے لئے شکم سیر ہونے تک کھانا درست ہوگا، کیونکہ اگر وہ سدرمق پر اکتفا کرے گا تو جلد ہی ضرورت دوبارہ پیش آجائے گی۔

اور اگر ضرورت کے ختم ہوجانے کی امید ہو جیسے وہ شہر میں ہو اور دوبارہ ضرورت کے پیش آنے سے پہلے حلال کھانا ملنے کی توقع ہو، تو ایسی حالت میں سدرمق پر اکتفا کرنا واجب ہوگا، شکم سیر ہونے تک کھانا حلال نہ ہوگا (۱)۔

یہاں کچھ اور مسائل ہیں، مثلاً کیا اس کے لئے مردار اور سور کے گوشت اور ان جیسی حرام اشیاء سے زادراہ لینا جائز ہوگا، اور کیا اس کے لئے نشہ آور چیزوں کا پینا یا کھانا جائز ہوگا؟ اور کیا اس کے لئے آدمی کا گوشت کھانا جائز ہوگا؟۔

اور اگر اس کو مختلف حرام چیزیں میسر ہوں جیسے مردار وسور کا گوشت، خون اور دوسرے کا مال اور ان کے مانند اشیاء تو کیا اس کو اختیار ہوگا جو چاہے کھائے یا اس پر ان میں ترتیب واجب ہوگی، اور اگر ترتیب واجب ہوگی تو کس کو مقدم کرے گا، کیا رخصت مضطر مسافر کے ساتھ خاص ہے یا مقیم مضطر بھی اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؟ کیا نافرمان مضطر کے لئے بھی مذکورہ حرام اشیاء کا کھانا جائز ہوگا؟ مضطر کے کھانے کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس پر کھانا واجب ہوگا یا مباح ہوگا؟ ان کی تفصیلات اصطلاح: ''ضرورۃ'' میں ہیں۔

(۱) المجموع ۹/ ۳۹، الخرشي ۳/ ۲۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

سرار

دیکھئے: ''إسرار''۔

سرایۃ

تعریف:

۱ – اس کا لغوی معنی: رات میں چلنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**سریت باللیل، سریت اللیل سریا**'' اگر رات کو سفر طے کرے، ''**سرایة**'' اسم ہے، معانی کو اجسام سے تشبیہ دے کر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''**سری فیه السم و الخمر**'' اس میں زہر اور شراب سرایت کرگئی، انسان کے بارے میں کہا جاتا ہے: ''**سری فیه عرق السوء**'' اس میں بدخصلتی سرایت کرگئی۔

اسی معنی میں فقہاء کا قول ہے: ''**سری الجرح من العضو إلی النفس**'' زخم نے عضو سے جان تک سرایت کیا یعنی اس کی تکلیف مسلسل برقرار رہی یہاں تک کہ اس کی وجہ سے موت واقع ہوگئی، اسی طرح ان کا قول ہے: ''**قطع کفه فسری إلی ساعده**'' اس کی ہتھیلی کاٹی گئی یہاں تک کہ زخم کا اثر اس کے بازو تک پہنچ گیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: ''**سری التحریم من الأصل إلی فروعه**'' (حرمت اصل سے فرع کی طرف پہنچی)، ''**سری العتق**'' (آزادی سرایت کرگئی) [۱]۔

اصطلاح فقہ میں سرایت کا معنی: جس کی طرف نسبت کی گئی ہو اس میں اثر انداز ہونا پھر اس کے باقی ماندہ حصے کی طرف متعدی ہونا ہے [۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/۲۰۰۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء کلمہ ''سرایۃ'' کو درج ذیل موضوعات میں استعمال کرتے ہیں:

۱-عتق (آزادی)۔

۲-جراحات (زخم)۔

۳-طلاق۔

عتق میں سرایت:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مشترک غلام کا ایک حصہ دار اپنا حصہ آزاد کردے تو غلام میں اس کا حصہ آزاد ہوجائے گا، اور یہ آزادی باقی حصہ میں سرایت کرجائے گی اگر آزاد کرنے والا مالدار ہو، اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''رق''، فقرہ/ ۱۳۹۔

جنایت کا سرایت کرجانا:

۴- جنایت کا سرایت کرجانا بلا اختلاف فقہاء قابل ضمان ہے، اس لئے کہ یہ جنایت کا اثر ہے اور خود جنایت قابل ضمان ہے تو اسی طرح اس کا اثر بھی قابل ضمان ہوگا، پھر اگر زخم کا اثر اس کی ہلاکت تک متعدی ہوجائے جیسے کوئی دوسرے شخص کو عمداً زخمی کرے اور وہ شخص صاحب فراش ہوجائے یہاں تک کہ موت واقع ہوجائے، یا زخم کے اثر سے ایسا نقصان ہوجائے جس کو براہ راست تلف کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کوئی شخص کسی کے کسی عضو پر عمداً جنایت کرے اور اس کے اثر سے بصارت جاتی رہی، یا قوت سماعت تلف ہوجائے تو بلا اختلاف قصاص واجب ہوگا[1]۔

اور اگر زخم کے اثر سے ایسا نقصان ہوجائے جس کو براہ راست تلف کرنا ممکن ہو، جیسے کوئی دوسرے کی ایک انگلی کاٹ دے، اس زخم کا اثر ہتھیلی تک پہنچ جائے، یہاں تک کہ ہتھیلی بھی گر جائے، اس میں قصاص واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ، صاحبین، زفر اور حسن بن زیاد کہتے ہیں: انگلی میں قصاص اور ہتھیلی میں دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور وہ کہتے ہیں: جو نقصان جنایت کے ذریعہ براہِ راست پہنچانا ممکن ہو اس میں سرایت کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اس میں قصاص واجب ہوگا، اور انہوں نے کہا ہے: جس نقصان میں جنایت کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے اس میں سرایت سے بھی قصاص واجب ہوگا، جیسے جان اور آنکھ کی روشنی میں۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص دوسرے کی ایک انگلی کاٹ دے، اس کے اثر سے دوسری سائڈ والی انگلی ناکارہ ہوجائے تو دونوں انگلیوں میں سے کسی میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا، بلکہ اس پر دونوں کی دیت واجب ہوگی[2]، اور اگر زخم غلطی سے ہو اور مذکورہ کسی عضو تک سرایت کرجائے تو صرف دیت واجب ہوگی، تفصیل ''قصاص'' میں ہے۔

قصاص کا سرایت کرنا:

۵- جمہور فقہاء کے یہاں قصاص کی سرایت ناقابل ضمان ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے کا کوئی عضو کاٹ دے جس میں قصاص واجب ہو، اور جس کا عضو کٹا وہ اس سے قصاص لے لے، قصاص لینا سرایت کرجائے اور مجرم کی موت واقع ہوجائے تو قصاص لینے والے پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، یہی رائے شافعیہ، امام احمد، امام ابو یوسف اور امام

---

(۱) المغنی ۷/ ۷۲۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۷، اسنی المطالب ۴/ ۳-۲۵، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۲، البنایہ شرح الہدایہ ۱۰/ ۷۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۲۷، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/ ۷۵۔

محمد کی ہے اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: چونکہ یہاں قصاص میں کاٹنا شرعاً متعین مستحق تھا، اس لئے اس کی سرایت کا ضامن نہیں ہوگا، جیسا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا، اس میں انجام کے اعتبار سے سلامتی کی قید لگانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو قصاص کے ذریعہ حق کی وصولیابی کا دروازہ بند کرنا لازم آئے گا اور سرایت سے بچنا اس کے بس میں نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: جان کی دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ ناحق قتل ہے، اس لئے کہ اس کا حق کاٹنا تھا، لیکن وہ قتل واقع ہوگیا، یہی کاٹنا اگر ظلماً بغیر قصاص کے ہوتا ہے اور اس سے ہلاکت واقع ہوجاتی تو قصاص یا دیت واجب ہوتی، اور چونکہ عام عرف کے اعتبار سے زخم کا اثر اتنا ہوا کہ جان فوت ہوگئی، اور اسی کو قتل کہتے ہیں، البتہ شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا اور مال واجب ہوگا (۱)۔

تفصیل: ''قصاص'' میں ہے۔

ضمان، اس کی نوعیت اور مقدار میں جنایت کے وقت کا اعتبار ہوگا سرایت کے وقت کا اعتبار نہ ہوگا، لہٰذا اگر کوئی مسلمان کسی حربی، یا کسی مرتد کو زخمی کردے، پھر وہ دونوں مسلمان ہوجائیں، اس کے بعد سرایت کرنے کی وجہ سے دونوں مرجائیں تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح اس کے برعکس ہے مثلاً کوئی حربی کسی مسلمان کو زخمی کردے، اس کے بعد حربی مسلمان ہوجائے، پھر مسلمان مرجائے، کیونکہ یہ زخم ناقابل ضمان ہے، لہٰذا اس کا سرایت کرنا بھی ناقابل ضمان ہوگا۔

اور اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو زخمی کردے، پھر زخم خوردہ مرتد ہوجائے اور سرایت کی وجہ سے مرجائے تو اس کے ولی کو زخم کا قصاص لینے کا حق ہوگا جان کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، اگر زخم اور اس کے اثر سے موت کے درمیان خون کو رائیگاں کرنے والی

(۱) المغنی ۷/ ۲۷، الحلی علی القلیوبی ۴/ ۱۲۵، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/ ۱۰۴ ابن عابدین ۵/ ۳۶۲۔

حالت پائی جائے مثلاً کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو زخمی کردے، پھر وہ زخم خوردہ مرتد ہوجائے، پھر مسلمان ہوجائے، اس کے بعد زخم کے اثر سے مرجائے تو قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جنایت اور زخم کے اثر سے موت کے درمیان خون کو رائیگاں کرنے والی حالت پائی گئی البتہ دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ جنایت کا وقوع اور زخم کے اثر سے موت کا آنا دونوں عصمت کی حالت میں پائے گئے۔

اور اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو زخمی کردے، پھر وہ مسلمان ہوجائے اور زخم کے اثر سے مرجائے تو ان حضرات کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہوگا، جن کی رائے ہے کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے اپنے ہم رتبہ کو زخمی کا قصد نہیں کیا تھا، البتہ مسلم کی دیت لازم ہوگی، کیونکہ ابتداء میں قابل ضمان ہے اور انتہاء میں آزاد مسلمان ہے۔

اس باب میں چند اصول وقواعد ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱- ہر وہ زخم جو ناقابل ضمان ہو، انتہاء میں حالت کی تبدیلی سے قابل ضمان نہیں ہوگا۔

۲- اور جو زخم ابتداء اور انتہاء دونوں حالتوں میں قابل ضمان ہو تو ضمان کی مقدار کے بارے میں انتہاء کا اعتبار ہوگا۔

۳- اور جو زخم قابل ضمان ہو حالت کے بدلنے سے قابل ضمان نہیں ہوگا (۱)۔

تفصیل: ''قصاص'' میں ہے۔

طلاق کا سرایت کرنا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر طلاق کی اضافت عورت کے کسی غیر معین جزء کی طرف کرے جیسے کوئی یوں کہے: تمہارے نصف یا

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۶۹، کشاف القناع ۵/ ۵۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۸۔

چوتھائی یا جزء کو طلاق ہے، یا عورت کے کسی متعین عضو کی طرف نسبت کرے، جیسے یوں کہے: تمہارے ہاتھ یا تمہارے پیر کو طلاق ہے تو جس جزو کی طرف نسبت کی گئی ہے اس سے باقی ماندہ حصے کی طرف سرایت کر کے طلاق واقع ہوجائے گی جیسا کہ عتق میں سرایت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس نے طلاق کی نسبت ایسے جزء کی طرف کی جو کہ عقد نکاح کی وجہ سے مباح ہے، پس وہ غیر معین جزء کے مشابہ ہوجائے گا[۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر طلاق کی نسبت ایسے عضو کی طرف کرے جس سے پورا جسم مراد نہیں لیا جاتا ہے، جیسے ہاتھ، پیر وغیرہ تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اس کے نتیجہ میں سرایت بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے طلاق کی نسبت غیر محل کی طرف کی ہے، لہذا لغو ہوجائے گی[۲]۔

(۱) المحلی علی حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳۴، کشاف القناع ۵/ ۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سِرّ

تعریف:

۱ – "سر" کا ایک لغوی معنی: جو سینہ میں چھپایا جائے، راز، بھید، جمع "اسرار اور سرار" ہیں اور "أسر الشيء": چھپانا، ظاہر کرنا، یہ اضداد میں سے ہے[۱]، راغب نے کہا ہے: "**الإسرار خلاف الإعلان**" (یعنی اسرار اعلان کے خلاف ہے)، اعیان اور معانی دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے[۲]۔

فقہاء کے نزدیک اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

نجوی (سرگوشی):

۲ – نجوی اس پوشیدہ کلام کو کہتے ہیں جو کوئی اپنے ساتھی سے کرے، گویا کہ وہ کلام کو دوسروں سے چھپاتا ہے، یہ اس لئے کہ اس لفظ کا اصل معنی رفعت و بلندی ہے، اسی سے ہے "**النجوة من الأرض**" (بلند زمین)، سر، نجوی سے عام ہے، کیونکہ "سر" غیر معانی میں بطور مجاز استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**فعل هذا سرا**" (اس نے فلاں کام چھپ کر کیا) اور "**قد أسر الأمر**" (معاملہ کو چھپایا)،

(۱) متن اللغۃ، الصحاح، لسان العرب، الکلیات ۳/ ۳۸۔

(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۰۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۴۴، الحطاب ۲/ ۲۶۔

اور نجوی صرف کلام ہی ہوتا ہے (۱)۔

سرّ کی قسمیں:

۳-سرّ کی تین قسمیں ہیں:

۱-شریعت نے جس کے چھپانے کا حکم دیا ہو۔

۲-صاحب سر نے جس کے چھپانے کا مطالبہ کیا ہو۔

۳- جو چھپانے کی چیز ہو مگر ساتھ رہنے یا خدمت کی وجہ سے اطلاع ہو جائے۔

سرّ کی قسمیں اور ہر قسم کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''افشاء السر'' (۲)۔

اعمال کو چھپانے اور ظاہر کرنے میں افضل کیا ہے؟:

۴- اعمال کو چھپانے میں اخلاص اور ریاء سے حفاظت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، جبکہ اعمال کو ظاہر کرنے میں بھلائی کی طرف لوگوں کو راغب کرنے اور اقتداء کرنے کا فائدہ ہوتا ہے، لیکن اس میں ریاء کاری کی آفت ہے، حسن فرماتے ہیں: مسلمانوں کو معلوم ہے کہ چھپا کر کوئی نیک کام کرنا زیادہ محفوظ ہے، لیکن اظہار میں بھی کچھ فائدہ ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے چھپ کر اور اعلانیہ دونوں طرح کے اعمال کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ''إِنْ تُبْدُوْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ'' (۳) (اگر تم صدقات کو ظاہر کردو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے)۔

اعمال کو ظاہر کرنے یا چھپانے میں افضل ہونے کے اصول: جس عمل کا چھپانا ممکن نہ ہو، جیسے حج، جہاد اور جمعہ، ان میں افضل یہ ہے کہ جلدی کی جائے، اور لوگوں کو ترغیب دینے کے لئے رغبت کا اظہار کیا جائے بشرطیکہ اس میں ریاء کا شائبہ نہ ہو، لیکن جن اعمال کا چھپانا ممکن ہو، جیسے صدقہ اور نماز تو اگر صدقہ کا ظاہر کرنا اس شخص کو ایذاء پہنچائے جس پر صدقہ کیا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس سے لوگوں میں صدقہ کرنے کی رغبت پیدا ہو تو چھپانا افضل ہوگا، کیونکہ ایذا حرام ہے، اور اگر اس میں ایذا نہ ہو تو افضل ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ اعلانیہ صدقہ کرنے سے چھپا کر کرنا افضل ہے اگر چہ اعلانیہ میں دوسروں کے اقتداء کرنے کی امید ہو، بعض کا خیال ہے کہ سر افضل اس وقت ہے جبکہ اعلانیہ دوسروں کے لئے اقتداء کا سبب نہ ہو ورنہ اعلانیہ سر سے افضل ہوگا، یہ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے انبیاء کو عمل کے ظاہر کرنے کا حکم دیا، تاکہ ان کی قوم ان کی اقتداء کرے، اور انہیں منصب نبوت کے ساتھ خاص کیا، ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو دونوں میں سے جو افضل عمل ہے اس سے محروم رکھا گیا (۱)۔

یہ عام اعمال کے بارے میں ہے، جہاں تک نفل کی بات ہے تو اس میں اظہار کے مقابلہ میں چھپانا افضل ہے تاکہ ریاء سے محفوظ رہ سکے (۲)۔

ذیل میں ہم بعض نوافل کا ذکر کر رہے ہیں، جن میں اظہار کے مقابلہ میں چھپانا افضل ہے۔

الف-گھر میں نفل پڑھنا:

۵- گھر میں نفل نماز پڑھنا افضل ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے

(۱) الفروق في اللغہ ص ۴۸۔
(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ج ۵ ص ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ بقرہ ۲۷۱۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۳۰۸، ۳۰۹ طبع الحلبی۔
(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۳۲، عمدۃ القاری ۵/ ۱۸۰، کشاف القناع ۱/ ۴۳۵۔

فرمایا:"صلوا أيها الناس فى بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المكتوبة"[1] (لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو، اس لئے کہ انسان کی افضل نماز اپنے گھر میں ہے سوائے فرض نماز کے)۔

اور اس لئے کہ گھر میں نماز پڑھنا اخلاص سے زیادہ قریب اور ریاء سے زیادہ دور ہے، اور یہ عمل سر ہے اور مسجد میں پڑھنا علی الاعلان ہے، اور سرا افضل ہے[2]۔

ب- چھپا کر نفلی صدقہ دینا:

۶- اعلانیہ صدقہ کرنے سے چھپا کر صدقہ دینا افضل ہے[3]، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَ إِنْ تُخْفُوهَا وَ تُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ"[4] (اگر تم صدقات کو ظاہر کر دو جب بھی اچھی بات ہے اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کر دے گا)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله" (سات آدمی ایسے ہوں گے جن کو اللہ تعالی اس روز اپنے سایہ میں رکھے گا، جس دن سوائے اللہ کے سایہ کے کسی کا سایہ نہیں ہوگا)، ان ہی میں سے ایک اس شخص کا ذکر کیا: "تصدق بصدقة ، فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"[1] (جو پوشیدہ طور پر صدقہ کرے یہاں تک کہ اس کا دایاں ہاتھ جو کچھ خرچ کرے اس کے بائیں ہاتھ کو اس کا علم نہ ہو)، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: "أن صدقة السر تطفئ غضب الرب"[2] (پوشیدہ طور پر صدقہ کرنا رب کے غضب کو بجھاتا ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالی نے پوشیدہ نفلی صدقہ کو علانیہ صدقہ سے افضل قرار دیا ہے، ایک قول ہے کہ ستر گنا افضل ہے اور اعلانیہ فرض صدقہ کو پوشیدہ صدقہ سے افضل قرار دیا ہے، اور ایک قول ہے کہ پچیس گنا افضل ہے، اسی طرح تمام اشیاء میں تمام فرائض اور نوافل کا یہی حکم ہے، سفیان کا بیان ہے: یہ زکاۃ کے علاوہ کا حکم ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صدقہ"۔

چھپا کر نکاح کرنا:

۷- جمہور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح کا اعلان مستحب ہے، دیکھئے: اصطلاح "اعلان" اور "نکاح"[4]۔

گواہوں کا سری تزکیہ:

۸- اگر دوسرے فریق کی طرف سے شاہدوں پر جرح ہو تو اس وقت

(۱) حدیث:"صلوا أيها الناس في بيوتكم" کی روایت نسائی (۳/۱۹۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے اور منذری نے الترغیب والترہیب (۱/۲۸۰ طبع الحلبی) میں اس کی اسناد کو عمدہ کہا ہے۔
(۲) المغنی ۲/۱۴۱، المجموع ۳/۴۹۰، ۴۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۱۳۔
(۳) المغنی ۳/۸۲، روضۃ الطالبین ۳/۳۴۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۷۱۔

(۱) حدیث:"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث:"صدقة السر تطفىء غضب الرب" کی روایت حاکم (۳/۵۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن جعفر سے کی ہے اور ذہبی نے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن اس کے بہت سے شواہد ہیں جن سے حدیث کو تقویت ملتی ہے امام عجلونی نے کشف الخفاء (۲/۲۹ طبع الرسالۃ) میں اس کے شواہد کا ذکر کیا ہے۔
(۳) عمدۃ القاری ۸/۲۸۴۔
(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۶۲۔

ان کا تزکیہ واجب ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بغیر تزکیہ کے فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

لیکن اگر دوسرا فریق شاہدوں پر جرح نہ کرے تو تزکیہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی راجح مذہب اور صاحبین کی رائے ہے کہ فی الجملہ تزکیہ واجب ہے، اور ان کے نزدیک تزکیہ کے بغیر فیصلہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کی بنیاد حجت ہوتی ہے، اور عادل شاہدوں کے بغیر حجت قائم نہیں ہوسکتی۔

تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: تزکیہ سر، تزکیہ علانیہ۔

تزکیہ سری کا سبب یہ ہے کہ اگر شاہد غیر عادل ہوں تو ہوسکتا ہے کہ بعض اسباب کی بنا پر تزکیہ کرنے والا علانیہ جرح پر قادر نہ ہو، جیسے اس کو اپنی جان کا خطرہ ہو، اسی لئے سری تزکیہ ضروری ہوا تا کہ وہ جرح پر قادر ہوسکے [۱]۔

تزکیہ کا حکم، اس کے اقسام اور اس کے ساقط ہونے کا وقت اور جن کا تزکیہ قبول کیا جائے گا، ان کی شرائط اور تعداد کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تزکیۃ" اور "شہادۃ"۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۳۹۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۵۹، ۲۶۰، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۳۰۶، المغنی ۹/ ۶۴۔

سرر

تعریف:

۱ – سرر کا لغوی معنی ہے: وہ رات جس میں چاند چھپا رہتا ہے، اور اس معنی میں "السِّرر، السَّرار اور السِّرار" کو استعمال کیا جاتا ہے، نیز یہ ان کے قول: استسر القمر (یعنی چاند چھپ گیا) سے مشتق ہے، بسااوقات دو راتوں میں چھپا رہتا ہے۔

سرر کا اصلی معنی پوشیدگی ہے، ہم کہتے ہیں: "أسر الحدیث إسرارا" جب کسی چیز کو چھپائیں یا راز سے جوڑیں، اسرار کا معنی ظاہر کرنا بھی ہے، یہ اضداد میں سے ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی: سرر سے کیا مراد ہے، اس میں اختلاف ہے، آیا مہینہ کا آخر، یا شروع، یا بیچ مراد ہے، بعض علماء اور وہ جمہور علماء لغت وحدیث ہیں، ان کی رائے ہے کہ سرر سے مراد مہینہ کا آخر ہے، کیونکہ اس میں چاند چھپا رہتا ہے۔

بعض علماء کے نزدیک سرر سے مراد بیچ مہینہ ہے، وادی کے وسط اور اس کی عمدہ جگہ کو "سرارۃ الوادی" بولتے ہیں، اسی طرح زمین کی وسط اور عمدہ جگہ کو "سرار الأرض" کہتے ہیں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایام بیض کے روزے مندوب ہیں، اور وہ مہینہ کا وسط ہے، مہینہ کے آخر میں روزہ کے استحباب کے بارے میں کوئی حدیث مروی نہیں ہے، اس قول کو امام نووی نے راجح کہا ہے [۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، اساس البلاغۃ رص ۲۹۳۔

(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۴/ ۲۳۰، ۲۳۱، عمدۃ القاری للعینی ۱۱/ ۱۰۱۔

اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز کی رائے ہے کہ سرر مہینہ کا شروع ہے۔

متعلقہ الفاظ:

ایام بیض:

۲- ایام بیض: ہر مہینہ کی ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ تاریخیں ہیں، اس کی اصل چاندنی رات کے ایام ہیں، اور وہ تیرہ، چودہ اور پندرہویں راتیں ہیں، ان راتوں کو بیض اس لئے کہتے ہیں کہ چاند کی روشنی سے پوری راتیں روشن ہوتی ہیں [۱]۔

شرعی حکم:

سرر کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کے اختلاف کے باعث سرر کے شرعی حکم میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔

۳- مہینے کے شروع میں روزہ رکھنا: حدیث میں آیا ہے، نبی ﷺ ہر مہینہ کے شروع کے تین یوم روزہ رکھتے تھے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ ہر مہینہ کی پہلی تاریخ سے تین دن روزہ رکھتے تھے [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''صوم التطوع''۔

۴- یوم شک کا روزہ: اور وہ شعبان کی تیسویں تاریخ ہے، جس کے رمضان ہونے کے بارے میں لوگوں کو شک ہو، اس کی تحدید کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں ایک دوسرے سے قریب ہیں، اس کے حکم میں اختلاف ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص پہلے سے پیر یا جمعرات کو روزہ رکھنے کا عادی ہو، اور یوم شک پیر یا جمعرات ہو تو اس کا روزہ رکھنا بلا کراہت مباح ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فليصمه"** [۱] (رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ مت رکھو، مگر وہ شخص جس کا پہلے سے روزہ رکھنے کا معمول چلا آ رہا ہے تو وہ روزہ رکھے)، اور حضرت عمارؓ کا ارشاد ہے: ''جس نے یوم شک کو روزہ رکھا اس نے ابو القاسم ﷺ کی نافرمانی کی''، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم التطوع''۔

پندرہویں شعبان کا روزہ:

۵- جمہور علماء کے نزدیک پندرہویں شعبان اور اس کے بعد دنوں میں روزہ رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"يا فلان أما صمت سرر هذا الشهر؟ قال الرجل: لا يا رسول الله! قال: فإذا أفطرت فصم يومين من سرر شعبان"** [۲] (اے فلاں کیا تم نے اس ماہ کے وسط کا روزہ نہیں رکھا؟ اس شخص نے جواب دیا: نہیں اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم افطار کر لوگے تو شعبان کے وسط کے دو دن روزے رکھو)، یہ حکم ان کے قول پر ہے جو سرر کی تفسیر وسط سے کرتے ہیں۔

حنابلہ کے یہاں پندرہویں شعبان کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے

---

(۱) المصباح المنیر (بیض)۔

(۲) حدیث ابن مسعودؓ: "كان ﷺ يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

---

(۱) حدیث: "لا تقدموا رمضان بصوم يوم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "يا فلان أما صمت سرر هذا الشهر" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

فرمایا: "إذا انتصف شعبان ، فلا تصوموا"[۱] (جب نصف شعبان آئے تو روزہ نہ رکھو)، شافعیہ نے پندرہویں شعبان کے روزہ کو حرام قرار دیا، دلیل مذکورہ بالا حدیث میں نہی کا وارد ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ کبھی اس کی وجہ سے رمضان کے روزہ رکھنے میں کمزوری پیدا ہوجاتی ہے، امام طحاوی نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث جس میں نہی وارد ہوئی ہے اور اس حدیث کے درمیان جس میں رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، مگر وہ شخص جو پہلے سے اس دن روزہ رکھتا ہو، کے درمیان تطبیق دی کہ پہلی حدیث اس پر محمول ہے کہ جس کو روزہ کمزور کردے، اور دوسری حدیث اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو اپنے خیال میں رمضان میں احتیاط کرتا ہے، حافظ ابن حجر نے اس تطبیق کو اچھا کہا ہے[۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" اور "صوم التطوع"۔

سرف

دیکھئے: "إسراف"۔

(۱) حدیث: "إذا انتصف شعبان فلا تصوموا" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۱۰۶ طبع الحلبی) نے ان الفاظ سے کی ہے: "إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا" اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) کتاب الفروع ۳/۱۱۸، حلیۃ العلماء ۳/۲۱۳، فتح الباری ۴/۲۳۰، ۲۳۱، بدائع الصنائع ۲/۹۷۹۔

سرقۃ

تعریف:

۱- لغت میں: خفیہ طریقہ پر دوسرے کی کوئی شئ لینا "سرقه" ہے، کہا جاتا ہے: "سرق منه مالا ، سرقه مالا يسرقه سرقا، و سرقة" اس کا مال خفیہ طریقہ پر لیا، اسم فاعل "سارق" ہے، بولتے ہیں: "سرق أو استرق السمع و النظر" اس نے چھپ کر سنا یا دیکھا[۱]۔

اصطلاحی معنی: کسی عاقل بالغ کا بقدر نصاب مال محرز محفوظ لینا یا دوسری چیز لینا جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اور وہ دوسرے کی ملکیت ہو اور اس کی ملکیت میں شبہ نہ ہو اور یہ لینا خفیہ طریقہ سے ہو۔

مالکیہ نے اس پر اضافہ کیا کہ کسی مکلّف کا نابالغ لاشعور آزاد بچہ کو خفیہ طریقہ پر اغوا کرلینا بھی چوری ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختلاس:

۲- کہا جاتا ہے: "خلس الشيء" یا "اختلسه" فریب سے جھپٹا

(۱) تہذیب الأسماء، اللغات ولسان العرب، مختار الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۴/۱۰۲، فتح القدیر ۴/۲۱۹، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۰، اور مفصل تعریف کے لئے دیکھئے: البحر الرائق ۵/۵۵، شرح الخرشی ۸/۹۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۲، المہذب للشیرازی ۲/۲۷۷، اس کے قریب کے صفحات: نہایۃ المحتاج ۷/۴۳۹، القلیوبی و عمیرہ ۴/۱۸۶، الإقناع ۴/۲۷۴، کشاف القناع ۶/۱۲۹۔

مارلینا[۱]۔

المختلس: وہ شخص جو تیز رفتاری سے بھاگنے پر قادر ہونے کی وجہ سے علی الاعلان لوگوں کا مال چھین لے[۲]۔

سرقہ اور اختلاس میں فرق یہ ہے کہ، خفیہ طریقہ پر لینا سرقہ ہے اور علی الاعلان لینا اختلاس ہے۔

اسی لئے حدیث میں وارد ہوا ہے: "**لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع**"[۳] (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور فریب سے مال جھپٹ کر چھیننے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''اختلاس''۔

ب- جحد امانت یا خیانت:

۳- ''جحد'' یا ''جحود'': کا معنی انکار کرنا ہے اور یہ انکار کرنے والے کے علم کے بغیر نہیں ہوتا ہے[۴] جاحد یا خائن: وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی شئ عاریت، یا امانت کے طور پر رکھی جائے، اور وہ اس کو لے لے اور اس کے ضائع ہونے کا دعوی کرے، یا اپنے پاس ودیعت یا عاریت ہونے کا انکار کرے۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک سرقہ اور خیانت کے درمیان فرق کا معیار حفاظت میں نقص کا ہونا ہے[۵]۔

دیکھئے: اصطلاح ''انکار''۔

ج- حرابہ:

۴- حرابة: علی الاعلان کسی کا مال چھیننے یا کسی کو قتل کرنے یا کسی کو ڈرانے اور دھمکانے کے لئے اپنی قوت پر بھروسہ کرتے ہوئے ایسی جگہ نکلنا جہاں مدد پہنچنے کی امید نہ ہو، اس کو ''**قطع الطریق**''، یعنی ڈاکہ زنی اور بڑی چوری بولتے ہیں[۱]۔

حرابہ اور سرقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ حرابہ اپنی قوت بازو اور شان وشوکت کے ساتھ کسی کا مال چھیننے یا کسی کو قتل کرنے یا کسی کو دھمکانے اور مرعوب کرنے کے لئے ایسی جگہ نکلنا جہاں کسی کی مدد نہ پہنچ سکے، جبکہ چوری خفیہ طور پر مال کا لینا ہے، محض دوسرے پر غلبہ کے لئے نکلنے سے حرابہ ہوجاتا ہے، اگرچہ کوئی مال نہ لیا جائے، جہاں تک چوری کی بات ہے تو اس میں خفیہ طور پر مال لینا ضروری ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حرابہ''۔

د- غصب:

۵- غصب کا لغوی معنی علی الاعلان بطور ظلم کسی شئ کا لینا ہے۔

اصطلاحی معنی: ناحق دوسرے کے حق پر قابض ہونا، غصب اور سرقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ غصب علی الاعلان مال لینے کو بولتے ہیں، جبکہ سرقہ میں شرط ہے کہ محفوظ جگہ سے مال خفیہ طور پر لیا جائے[۳]۔

دیکھئے: اصطلاح ''غصب''۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) المبسوط ۹/ ۱۶۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۶، المغنی ۱۰/ ۲۳۹۔
(۳) حدیث: "لیس علی خائن و لا منتهب ولا مختلس قطع" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۲ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۴) لسان العرب (جحد)، المصباح المنیر۔
(۵) فتح القدیر ۵/ ۳۷۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳۶، کشاف القناع ۶/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۹۰، روض الطالب ۴/ ۱۵۴، الإقناع لحل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۳۸، المغنی ۸/ ۲۸۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۶۸۔
(۳) کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴۲۔

ھ-نبش:

٦- نبشته نبشا: میں نے زمین کھود کر نکالا، "نبشت الأرض": میں نے زمین کھودی، اسی معنی میں ہے "نبش الرجل القبر"(۱) (فلاں شخص نے قبر کھولا)۔

نباش: وہ شخص ہے جو قبروں میں مردوں کے دفن کئے جانے کے بعد ان کے کفن چراتا ہے(۲)۔

اس کے حکم اور اس کو چور قرار دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ نباش چور کہلائے گا، کیونکہ سرقہ کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے، اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من حرق حرقناه، و من غرق غرقناه، و من نبش قطعناه"(۳) (جو جلائے گا ہم بھی اسے جلائیں گے اور جو غرقاب کرے گا ہم بھی غرقاب کریں گے اور جو کفن چرائے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ نباش کو سارق نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسی شی چراتا ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ قابل رغبت ہے، خفیہ اور محفوظ جگہ سے لینے کی شرط کی وجہ سے اس طریقہ سے لینا چوری میں داخل نہیں ہے(۴)۔

دیکھئے: اصطلاح "نبش"۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۶۰۔

(۳) حدیث: "من حرق حرقناه، و من غرق غرقناه، و من نبش قطعناه" کی روایت بیہقی (۸/ ۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت براء سے کی ہے اور ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں بعض راوی مجہول ہیں۔ ایسا ہی التلخیص الحبیر (۴/ ۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۴) المبسوط ۹/ ۱۵۶، ۱۶۰، فتح القدیر ۵/ ۳۷۴، ۳۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۰، تکملۃ المجموع ۱۸/ ۳۲۱، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

و-نشل:

۷- "نشل الشئ نشلا": جلدی سے اچک لینا، کہا جاتا ہے: "نشل اللحم من القدر" (ہانڈی سے اس نے گوشت نکالا)، نشل الخاتم من الید (ہاتھ سے انگوٹھی اتارا)، "النشال": جھپٹ کر لینے والا ہے جو چوروں سے زیادہ ماہر ہوتا ہے، آدمی کی غفلت کے وقت اس کا کپڑا پھاڑ کر اس میں موجود چیز کو آہستہ سے نکال لیتا ہے (گرہ کٹ، جیب کترا)، اس کو طرار بھی کہا جاتا ہے: طرته طراً سے ماخوذ ہے جس کا معنی پھاڑنا ہے(۱)۔

فقہاء کے نزدیک اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، "طرار" یا "نشال" وہ شخص ہے جو لوگوں کی کھلی آنکھوں کے سامنے بڑی مہارت اور ہاتھ کی صفائی سے مال چرائے(۲)۔

نشل یا طرار اور سرقہ کے درمیان فرق مکمل طور پر مال محفوظ ہونے میں ظاہر ہوگا، اسی وجہ سے سرقہ کی تعریف کو نشال پر منطبق کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ جمہور فقہاء نے سارق اور طرار کو یکساں قرار دیا ہے، خواہ طرار آستین یا قمیص کاٹے اور بقدر نصاب مال لے لے، یا اپنا ہاتھ ڈالے اور بغیر کاٹے مال لے لے، کیونکہ بذات خود انسان اپنے ملبوسات یا جو کچھ اس کے پاس روپے وغیرہ ہیں ان کا محافظ سمجھا جاتا ہے، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ آستین یا گریبان میں ہاتھ ڈالے اور بغیر کاٹے روپے وغیرہ لے لے، یا آستین اور گریبان کے علاوہ جیسے تھیلی، بٹوہ کو کاٹ کر چوری کرے، تو اس پر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اس لئے کہ کامل محفوظ کا لینا نہیں پایا گیا(۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نشل" میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۷۸، شرح فتح القدیر ۵/ ۳۹۰۔

(۳) رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۱۸۲، أحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۱۷۰، المغنی ۸/ ۲۵۶، المبسوط ۹/ ۱۶۱، فتح القدیر ۵/ ۳۹۱، بدائع الصنائع ۷/ ۶۷۔

ز-نہب:

۸-"نهب الشيء نهباً" زبردستی کوئی شئ لینا،نہب: لوٹ مار، غنیمت،لوٹی ہوئی چیز، ازہری کا بیان ہے: "نہب" وہ مال ہے جو بلاعوض لوٹا جائے جب کوئی شخص لینے والے کے لئے اپنا مال مباح کردے تو بولتے ہیں: "أنهب فلان ماله" یعنی فلاں نے اپنا مال مباح کردیا،نہب کا اطلاق اس وقت ہوگا جبکہ کوئی جماعت لوٹے، ہر شخص کچھ نہ کچھ لے اورلوٹی ہوئی چیز کو "نهبة" کہتے ہیں [۱]۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہب اور سرقہ کے درمیان فرق کی بنیاد خفیہ ہونا ہے جونہب میں مکمل نہیں پایا جارہا ہے،اسی لئے حدیث میں وارد ہوا ہے: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" [۲] (خیانت کرنے والے،لوٹنے والے اورفریب سے مال جھپٹ کر چھیننے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

دیکھئے: اصطلاح "نہب"۔

سرقہ کے ارکان:

۹-سرقہ کے چار ارکان ہیں: چور،جس کا مال چوری ہوا ہو، چوری کیا ہوا مال،خفیہ طور پر لینا۔

رکن اول: سارق (چور):

۱۰-چوری کی حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ چور میں پانچ شرطیں مکمل پائی جائیں: وہ مکلّف ہو، بالقصد چوری کرے، لینے پر مضطر نہ ہو، چور اور صاحب مال کے درمیان اولاد ہونے کا رشتہ نہ ہو، اور مال میں چور کے استحقاق کا شبہ نہ ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الزاہر ص ۴۳۱۔

(۲) حدیث: "ليس على خائن ولا منتهب ولا......" کی تخریج فقرہ ۲ پر گذر چکی ہے۔

پہلی شرط: مکلّف ہونا:

۱۱-چور مرد ہو یا عورت اس پر اس وقت حد قائم کی جائے گی جبکہ وہ شرعی احکام کا مکلّف ہو، یا بالفاظ دیگر عاقل بالغ ہو [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "تکلیف"۔

الف-کوئی آدمی اس وقت بالغ سمجھا جائے گا جب اس میں بلوغ کی کوئی علامت پائی جائے۔

دیکھئے: اصطلاح "بلوغ"۔

نابالغ پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المبتلى حتى يبرأ و عن الصبى حتى يكبر" [۲] (تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا: سویا ہوا شخص، یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، دوسرا (جنون میں) مبتلی شخص یہاں تک کہ صحت یاب ہوجائے، تیسرا بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے)،اسی وجہ سے حافظ ابن حجر نے کہا: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت پر بالغ ہونے کے بعد عبادات، حدود اوردوسرے تمام احکام لازم ہوتے ہیں [۳]۔

ب-اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ چور پر حد جاری کرنے کے لئے ایک شرط عاقل ہونا بھی ہے، اس لئے کہ مکلّف ہونے کی بنیاد عقل ہے [۴]، جیسا کہ حدیث سابق میں گذرا: "وعن

(۱) ابن عابدین ۳/۲۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۳، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۲۸، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی ص ۲۶۸۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يكبر" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۵۸ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ صحیح ہے اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۵/۲۷۷، بدائع الصنائع ۷/۶۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۳۲، ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱، کشاف القناع ۶/۱۲۹۔

(۴) سابقہ مراجع۔

المجنون حتی یعقل" (مجنون سے قلم اٹھالیا گیا تا آنکہ وہ ہوش میں آجائے)، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جنون مطبق ہو، لیکن اگر جنون غیر مطبق ہوتو اگر حالت افاقہ میں چوری کرے گا تو حد جاری ہوگی، ورنہ اگر جنون کی حالت میں چوری کرے گا تو حد جاری نہیں ہوگی، دیکھئے: اصطلاح ''جنون''۔

ج- فقہاء نے معتوہ (کم عقل) کو مجنون کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لئے کہ کم عقلی جنون کی ایک قسم ہے، لہذا حقوق کی ادائیگی میں مانع ہوگی [1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''عتہ''۔

د- اگر سونے والے کی طرف سے چوری پائی جائے تو حد واجب نہیں ہوگی [2]، کیونکہ حدیث گذر چکی ہے کہ قلم اٹھالیا گیا ہے: "و **عن النائم حتی یستیقظ**" (سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)۔ دیکھئے: اصطلاح ''نوم''۔

ھ- بے ہوش پر حد جاری نہیں ہوگی اگر بے ہوشی کی حالت میں چوری کرے [3]، دیکھئے: اصطلاح ''إغماء''۔

و- لیکن جو شخص نشہ کی حالت میں چوری کرے [4]، اس کے حکم میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کی عقل موجود نہیں ہے، اس لئے نشہ کی حد کے علاوہ اس سے کسی چیز کا مواخذہ مطلقاً نہیں کیا جائے گا، خواہ نشہ اس کی تعدی سے ہوا ہو یا اس کی تعدی کے بغیر ہوا ہو [5]، البتہ جمہور فقہاء دونوں حالتوں میں فرق کرتے ہیں اگر اس کی تعدی کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۶، ۴۲۷، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۹۹، فقرہ ۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۶۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۶۰۔

(۴) ''سکر'' کی تعریف میں، دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/...... فقرہ ۵۔

(۵) المہذب ۲/ ۲۷۷، المغنی ۸/ ۱۹۵۔

وجہ سے نشہ ہوا ہے تو ''سد اللذرائع'' اس پر چوری کی حد جاری ہوگی، تاکہ جرائم کرنے والے حد کو ساقط کرنے کے لئے شراب پینے کا قصد نہ کریں، اور اگر اس کی تعدی کے بغیر نشہ ہوا ہو تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ عذر پایا جارہا ہے اور قصد نہیں ہے [1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''سکر''۔

ز- مکلّف ہونے کے مسئلے سے متعلق یہ بھی ہے کہ چور اسلام کے احکام کا پابند ہو، تاکہ اس پر امام کی ولایت ثابت ہوجائے، اسی وجہ سے اس حربی پر جس نے امن نہ لیا ہو چوری کی حد قائم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے اسلام کے احکام کی پابندی قبول نہیں کی ہے، البتہ ذمی پر حد جاری ہوگی، کیونکہ وہ عقد ذمہ کی وجہ سے اسلام کے احکام کا پابند ہے، اور اس پر امام کی ولایت ثابت ہے [2]۔

دیکھئے: اصطلاح "**أهل الحرب و أهل الذمه**"۔

۱۲- جہاں تک امن لینے والے حربی کی بات ہے تو اگر وہ دوسرے امن لینے والے حربی کا مال چرائے گا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کیونکہ دونوں میں کوئی اسلام کے احکام کا پابند نہیں ہے، اور اگر کسی مسلمان یا ذمی کا مال چرائے تو اس پر حد قائم کرنے میں مختلف اقوال ہیں:

جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ اس پر حد قائم کرنا واجب ہے، کیونکہ اس کا امان میں داخل ہونا اس کو اسلام کے احکام کا پابند بنادیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اسلام کے احکام کا پابند نہیں ہے، اللہ تعالی کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الخرشی ۸/ ۱۰۱، المہذب ۲/ ۲۷۸، ۲۷۸، المغنی ۸/ ۱۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، المدونۃ ۱۶/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۲/ ۴۷۵۔

ارشاد ہے: ”وَ إِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّايَعْلَمُوْنَ“ [(۱)] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچادیجئے یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری خبر نہیں رکھتے)۔

اس سلسلہ میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں، اظہر قول یہ ہے کہ حربی کی طرح اس پر بھی حد جاری نہیں ہوگی۔

دوسرا قول: ذمی کی طرح مستامن پر بھی سرقہ کی حد جاری ہوگی،

تیسرا قول: عقد امان کے پیش نظر تفصیل ہوگی، اگر اس پر حدود قائم کرنے کی شرط تھی تو ہاتھ کاٹا جائے گا، ورنہ کوئی حد جاری نہیں ہوگی اور نہ ہاتھ کاٹا جائے گا [(۲)]۔

دوسری شرط-قصد کرنا:

۱۳ - چور پر اس وقت حد جاری ہوگی جبکہ وہ چوری کی حرمت سے واقف ہو، اور دوسرے کا مملوک مال مالک کے علم وارادہ کے بغیر لے، اس کی نیت خود مالک بننے کی ہو اور اس نے یہ کام اپنے اختیار سے کیا ہو، ان سب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- چور، چوری کی حرمت سے واقف ہو، جہالت کی وجہ سے جو لوگ معذور سمجھے جاتے ہیں، ان کی طرف سے حرمت سے ناواقفیت ایک ایسا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ حد اسی پر ہے جو اس سے آگاہ ہو، جہاں تک سزا سے ناواقفیت کی بات ہے تو یہ ان شبہات کے قبیل سے

(۱) سورۂ توبہ/۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۶۶، فتح القدیر ۴/۱۰۴، المدونہ ۶/۲۹۱، المغنی ۱۰/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۴/۱۷۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۶۔

نہیں ہے جن سے حد ساقط ہوجاتی ہے [(۱)]۔

ب- چور جانتا ہو کہ جو کچھ وہ لے رہا ہے کسی دوسرے کی ملکیت ہے، اور اس نے اس کو اس کے مالک کے علم اور اس کی رضا کے بغیر لیا ہو، لہذا اس پر حد سرقہ جاری نہیں ہوگی جس نے یہ سمجھ کر مال لیا ہے کہ یہ مال مباح ہے یا یوں ہی پھینکا ہوا ہے، اسی طرح اس موجر (اجارہ پر دینے والے) پر حد جاری نہیں ہوگی جو کہ اجرت پر دی ہوئی چیز لے لے، اسی طرح مودع (امانت دینے والا) پر حد جاری نہیں ہوگی جبکہ وہ امین کی رضامندی کے بغیر مال ودیعت لے لے [(۲)]۔

ج- لینے والے کا ارادہ اس چیز کے مالک بننے کا ہو جسے وہ لے رہا ہے، لہذا اس شخص پر چوری کی حد جاری نہیں ہوگی جو دوسرے کا مال مالک بننے کا ارادہ کے بغیر لے، جیسے کہ اس کو لے تاکہ استعمال کرے گا پھر اس کو واپس کردے گا، یا بطور مذاق لے، یا محض مال سے واقفیت و آگاہی کی خاطر لے، یا اس خیال سے لے کہ اس کا مالک اس کے لینے پر راضی ہوگا جبکہ رضا کے قرائن موجود ہوں، مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ محفوظ مقام سے مال کا نکالنا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس نے مالک بننے کی نیت سے لیا ہے اس وقت اس کو چور سمجھا جائے گا، اس لئے کہ مالک بننے کی نیت پوری طرح پائی جارہی ہے، اگر چہ اس کو نکالتے ہی وقت ہلاک کردے، اور اگر محفوظ جگہ کے اندر ہلاک کرے تو مالک بننے کی نیت ظاہر نہیں ہوگی، لہذا اس پر حد جاری نہیں ہوگی [(۳)]۔

د- چور پر اس وقت حد جاری ہوگی، جبکہ وہ اپنے اختیار سے یہ قدم

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/۳۹۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۶، کشاف القناع ۶/۱۳۵، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/۲۳۴۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۰، المہذب ۲/۲۷۷، المغنی ۹/۸۳۔

(۳) فتح القدیر ۴/۲۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۲/۳۵۳، المہذب ۲/۲۷۷، منتہی الإرادات ۲/۴۸۰۔

اٹھائے، اگر اس پر اکراہ کیا جائے تو حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ قصد نہیں ہے، یہ حکم اس قول کے مطابق ہے کہ حالت اکراہ میں چوری مباح ہوجاتی ہے، کیونکہ اکراہ شبہ ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن اللّٰه وضع عن أمتي الخطأ و النسیان وما استکرھوا علیه**"(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت کے خطا، نسیان اور جس پر مجبور کئے جائیں اس کے گناہ سے درگزر فرمایا)۔ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ جس اکراہ کا گناہ معاف ہوجاتا ہے اور اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، وہ اکراہ ہے جس کا تعلق قول سے ہو(۲)، جہاں تک افعال پر اکراہ کے حکم کی بات ہے تو اس کے حکم کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "اکراہ" الموسوعہ ۶/......-......۔

تیسری شرط: اضطرار یا حاجت کا نہ ہونا:

۱۴ - الف- اضطرار ایسا شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، ضرورت شدیدہ انسان کے لئے دوسرے کا مال بقدر ضرورت لینا مباح کردیتی ہے تاکہ اپنی جان بچائے(۳)، لہٰذا جو شخص مہلک بھوک، پیاس دور کرنے کے لئے چوری کرے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ اِثْمَ عَلَيْهِ"(۱) (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا قطع في زمن المجاعۃ**"(۲) (قحط کے زمانہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

ب- حاجت، ضرورت کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے، اور یہ ہر وہ حالت جس میں شدید حرج اور کھلی ہوئی تنگی ہو، اس لئے وہ حد کو ساقط کرنے کے لئے شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، البتہ ضمان اور تعزیر کے لئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کا اتفاق ہے کہ قحط سالی کے زمانہ میں چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا(۳)، اس کے بارے میں ابن القیم کہتے ہیں: یہ قوی شبہ ہے جس کی وجہ سے محتاجوں سے حد سرقہ ساقط ہوجائے گی، بلکہ جن شبہات کا بہت سے فقہاء ذکر کرتے ہیں، ان میں بہتوں سے بڑا شبہ ہے خاص طور پر جبکہ اس کو اجازت ہے کہ اپنی جان بچانے کے بقدر مال لینے پر اس کے مالک سے جھگڑا کرے اور قحط سالی میں محتاجوں اور مضطر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے، امتیاز کرنا دشوار ہے کہ کون مال سے مستغنی ہے، اور کون چور ہے جو کہ بلا ضرورت دوسرے کا مال لے رہا ہے، پس شبہ پیدا ہوگیا کہ کس پر حد واجب ہو، اور کس پر حد واجب نہ ہو؟ اس وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی(۴)۔

نبی کریم ﷺ نے اس مقدار کی تحدید کردی ہے جو ایک مضطر

---

(۱) حدیث: "إن اللّٰه وضع عن أمتي الخطأ و النسیان وما......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور الفاظ ابن ماجہ کے ہیں اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۰، المغنی ۸/۲۱۷، أحکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۷، المہذب ۲/۱۷۷، زاد المعاد ۴/۳۸۔

(۳) المبسوط ۹/۱۴۰، المہذب ۲/۲۸۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) المبسوط ۹/۱۴۰

حدیث: "لا قطع في زمن المجاعۃ" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۶/۲۶۱ طبع السعادۃ بمصر) میں حضرت أبو امامہ سے کی ہے اور سیوطی نے الجامع الصغیر (فیض القدیر طبع التجاریۃ الکبری) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۶۲، المغنی ۹/۴۔

(۴) إعلام الموقعین ۳/۲۳۔

کے لئے کافی ہے، فرمایا: "کل ولا تحمل، و اشرب ولا تحمل" [۱] (کھاؤ کچھ لومت، پیو اور کچھ مت لو)، یہ آپ ﷺ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا، جنہوں نے دریافت کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر ہم کھانے اور پینے کے ضرورت مند ہوجائیں؟

چوتھی شرط: چور اور جس کا مال چرائے دونوں کے درمیان قرابت کا نہ ہونا:

۱۵- کبھی چور صاحب مال کی اصل یا فرع ہوتا ہے، اور کبھی ان دونوں کے درمیان دوسری قرابت ہوتی ہے، اور کبھی دونوں میں زوجیت کا رشتہ ہوتا ہے ان تمام حالات میں حد قائم کرنے کا حکم الگ الگ ہوگا:

الف- اپنی اولاد کا مال چرانا: جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر والد اپنی اولاد یا اس کے نیچے فروع کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ صاحب مال کے مال میں چور کے لئے حق ہونے کا شبہ ہے، لہٰذا حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے فرمایا جو کہ اپنے باپ کی شکایت لے کر آپ ﷺ کے پاس آیا تھا کہ اس کا باپ اس کے مال کو ہلاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے: "أنت و مالک لأبیک" [۲] (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے)، یہاں "لام" اباحت کا ہے تملیک کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ لڑکے کا مال اسی کا ہوتا ہے اور اس کی زکاۃ اسی پر واجب ہوتی ہے اور اسی سے وراثت میں منتقل ہوتا ہے [۱]۔

ب- فرع کا اپنی اصل کے مال سے چرانا: اولاد اگر اپنے آبا واجداد کے مال میں سے چرائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ لڑکے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ باپ کے مال میں اولاد کا نفقہ واجب ہوتا ہے، اور اس لئے کہ اولاد باپ کے مال کی وارث ہوتی ہے اور اس کو باپ کے گھر میں داخل ہونے کا حق ہوتا ہے، یہ سارے شبہات ہیں جن کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی، جہاں تک مالکیہ کے مذہب کی بات ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بیٹے کا باپ سے رشتہ و تعلق میں کوئی ایسا شبہ نہیں ہے جس سے حد سرقہ ساقط ہوسکے، اسی وجہ سے اگر فروع اصول کا مال چوری کرے تو حد قائم کرنا واجب قرار دیتے ہیں [۲]۔

ج- بعض اقارب کا بعض مال چرانا: جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر اقارب میں سے بعض بعض کا مال چوری کریں تو اس سے ایسا شبہ پیدا نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے چور سے سرقہ کی حد ساقط ہوجائے، اسی وجہ سے اس شخص کے قطع ید کو واجب قرار دیا ہے جو اپنے بھائی یا اپنی بہن، یا چچا یا پھوپھی یا ماموں، یا خالہ، یا ان میں سے کسی کے بیٹا یا بیٹی یا اپنی رضاعی ماں یا رضاعی بہن، یا سوتیلی ماں یا سوتیلا باپ، یا اپنی بیوی کا بیٹا یا اس کی بیٹی یا خوش دامن کا مال چرائے، اس لئے کہ محفوظ مال پر مطلع ہونا مباح نہیں ہے، اور ان میں سے بعض کی شہادت دوسرے بعض کے حق میں

---

(۱) حدیث: "کل ولا تحمل، واشرب ولا تحمل" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد (۲/ ۳۹ طبع دار العربیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور بوصیری نے "الزوائد" میں کہا اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال بخاری کی شرط کے مطابق ثقہ ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۰، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۱۸۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۴، نیل الأوطار ۶/ ۱۴، ۱۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۱، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، المدونہ ۶/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، المہذب ۲/ ۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۴، المغنی ۱۰/ ۲۸۶۔

رد نہیں کی جاتی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسے بھائی، بہن، چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ، کیونکہ ان میں سے بعض بعض کے پاس بغیر اجازت کے جاتے رہتے ہیں، لہذا شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے حد ساقط ہوجائے گی، اور اس لئے کہ ان میں کسی کا ہاتھ اگر دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے کاٹیں گے تو قطع رحم لازم آئے گا، اور یہ حرام ہے، اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ جو حرام کا ذریعہ ہو، وہ بھی حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص ذی رحم غیر محرم کا مال چرائے، جیسے چچازاد بھائی یا بہن، پھوپھی زاد بھائی یا بہن، ماموں زاد بھائی یا بہن، خالہ زاد بھائی یا بہن تو ان پر سرقہ کی حد قائم کی جائے گی، کیونکہ عرف میں ان میں سے بعض بعض کے پاس بغیر اجازت کے داخل نہیں ہوتے ہیں، ان لوگوں کے حق میں کامل حرز وحفاظت ہے محرم غیر ذی رحم اگر ایک دوسرے کا مال چرائیں تو فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے رضاعی ماں اور رضاعی بہن، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ چور پر حد قائم کی جائے گی، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک اگر کوئی اپنی رضاعی ماں کا مال چرالے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ رضاعی ماں کے گھر عادۃً بغیر اجازت کے جایا جاتا ہے، پس کامل حرز باقی نہیں رہا[1]۔

د- ازواج کے مابین سرقہ کا ہونا: جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حد قائم نہیں کی جائے گی اگر میاں بیوی میں سے کوئی دوسرے کا مال چرالے اور چوری ایسی محفوظ جگہ سے ہو جہاں وہ دونوں ایک ساتھ رہتے ہوں، اس لئے کہ حرز کی شرط نہیں پائی جائے گی، اور چونکہ دونوں کے درمیان ایک دوسرے کا مال استعمال کرنے کی عادۃً

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۵، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۱، فتح القدیر ۴/۲۳۹۔

اجازت ہوتی ہے، نیز دونوں کے درمیان سبب ارث ایسا ہے کہ کسی بھی حال میں ایک دوسرے کے ترکہ میں وارث ہونے سے محروم نہیں ہوتے ہیں[1]۔

۱۶- لیکن اگر چوری ایسی محفوظ جگہ سے ہو جہاں وہ دونوں سکونت میں شریک نہ ہوں یا دونوں سکونت میں شریک ہوں، لیکن دونوں میں سے کسی نے دوسرے کو مال لینے سے منع کیا ہو یا اس سے چھپا کر رکھا ہو تو اس صورت میں سرقہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے اور راجح روایت حنابلہ کی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ زوجین کے درمیان مال کے بارے میں عادۃً اور دلالۃً تسامح ہوتا ہے، اصول اور فروع پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا سبب پایا جارہا ہے کہ جس کی وجہ سے بغیر محجوب ہوئے ایک دوسرے کا وارث ہوتے ہیں[2]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں چور پر حد واجب قرار دیتے ہیں، کیونکہ سرقہ والی آیت عام ہے، اس لئے کہ یہاں حرز مکمل پایا جارہا ہے، بعض اوقات ایک دوسرے کو اپنے مال میں تصرف کی اجازت نہیں دیتا ہے، لہذا اجنبی کی چوری کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ شوہر کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ اپنی

(۱) بدائع الصنائع ۵/۷۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۳۴۰، الزرقانی ۸/۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۶۸، کشاف القناع ۶/۱۱۴، رحمۃ الأمۃ رص ۱۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۷۵، فتح القدیر ۴/۲۳۹، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۱، المدونۃ الکبری ۱۶/۷۶، ۷۷، شرح الزرقانی ۸/۱۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/۱۶۲، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۲، مختصر المزنی بہامش الأم ۵/۱۷۲، المہذب ۲/۲۸۱، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۱، المغنی ۱۰/۲۸۷۔

بیوی کا محفوظ مال چرائے۔ اس کے برخلاف اگر عورت شوہر کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگرچہ مال بیوی سے چھپا کر محفوظ رکھا ہو، اس لئے کہ بیوی اپنے شوہر پر نفقہ کی حقدار ہے، لہذا شبہ پیدا ہوگیا جو اس سے حد کو ساقط کردے گا، بخلاف شوہر کے کہ وہاں اس طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے حد ساقط ہوسکے اگر وہ عورت کا مال چرائے جو اس سے محفوظ رکھا گیا ہو۔

۱۷- ازواج کے درمیان سرقہ کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ زوجیت کا رشتہ قائم ہو۔ چنانچہ اگر طلاق واقع ہوجائے اور عدت گزر جائے تو دونوں اجنبی ہوں گے، اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، طلاق رجعی کی عدت کے دوران چوری کا حکم وہی ہوگا جو ازواج کے درمیان چوری کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ عدت پوری ہونے تک زوجیت باقی ہے، اور اگر طلاق بائن کی عدت کے دوران چوری کا واقعہ پیش آئے تو حد جاری ہوگی، کیونکہ زوجیت کا رشتہ ختم ہو چکا ہے، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ان میں سے کسی پر دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ دوران عدت حبس باقی ہے اور سکنی واجب ہے، لہذا نکاح کا اثر باقی رہے گا اور شبہ پیدا ہوگا جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کی رائے ہے کہ چوری کے بعد رشتہ زوجیت کا قائم ہونا حد کے باب میں موثر نہیں ہے، اس لئے کہ دو اجنبیوں کے درمیان چوری ہوئی ہے، اس میں صرف حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کا مال چرائے، پھر ہاتھ کاٹے جانے کا فیصلہ ہونے سے پہلے اس سے شادی کرلے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ نکاح مانع ہے جو حد پر طاری ہوگیا، اور بعد میں طاری ہونے والا مانع ساتھ ہونے والے مانع کے حکم میں ہے، ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ اس کا مال چرائے، اور حد کے فیصلہ کے بعد اور اس کے کرنے سے پہلے اس سے شادی کرلے کیونکہ حدود کا نفاذ فیصلہ کا جزء ہے، لہذا شبہ نفاذ سے مانع ہوگا (۱)۔

پانچویں شرط- مال میں اس کے استحقاق کا شبہ نہ ہونا:

۱۸- اگر چرائے ہوئے مال میں چور کی ملکیت یا استحقاق کا شبہ ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر چور چرائے ہوئے مال میں شریک ہو یا بیت المال میں سے چرائے یا ایسے مال سے چرائے جو اس پر اور دوسرے پر وقف ہو، یا اپنے مقروض کے مال سے چرائے یا اس کے مشابہ کوئی صورت ہو۔

۱۹- الف- شریک کا شرکت کے مال سے چوری کرنا: مشترک مال سے شریک کے چرانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس مال میں چور کا بھی حق ہے، لہذا اس حق کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگا اور اس سے حد ساقط ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک حد جاری کرنا واجب ہوگا اگر دو شرطیں پائی جائیں، اول: مال مشترک حفاظت میں نہ ہو، جیسے دونوں شریک مال کسی تیسرے کے پاس امانت رکھ دیں، لہذا اگر مال دونوں شریک سے محجوب نہ ہو، اور ان میں سے کوئی چوری کرلے تو ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری شرط: اپنے ساتھی کے حصہ سے جو کچھ چرایا ہے، اس میں اس کے پورے حصہ سے چوتھائی دینار یا اس سے زائد کے بقدر فاضل ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۶، فتح القدیر ۴/۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۸۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۷۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۳/۱۸۔

شرکت کے مال سے شریک کے چرانے کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: راجح قول یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، دوسرا قول ہے کہ کاٹنا واجب ہوگا کیونکہ اپنے شریک کے حصہ میں دوسرے شریک کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، لہذا جس مال میں وہ دونوں برابر کے شریک ہیں اگر اس میں سے نصف دینار چرائے تو وہ اپنے شریک کے مال سے نصاب کا چرانے والا ہوگا، لہذا اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا[1]۔

۲۰-ب- بیت المال سے چوری کرنا: حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص بیت المال سے چرائے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر چور مسلمان ہو، خواہ مالدار ہو یا فقیر، اس لئے کہ بیت المال میں ہر مسلمان کا حق ہے، اس حق کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا، اس لئے حد ساقط ہوجائے گی، جیسا کہ مشترک مال سے چرانے میں حد ساقط ہوجاتی ہے، مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس خط لکھا کہ بیت المال سے چرانے والے کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ ہر مسلمان کا اس مال میں حق ہے۔

مالکیہ بیت المال سے چوری کرنے والے پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، یہی شافعیہ کا قول مرجوح ہے، کیونکہ آیت سرقہ عام ہے، اور شبہ کمزور ہے، اس لئے کہ اس نے مقام محفوظ سے مال چرایا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ضرورت سے پہلے بیت المال میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

شافعیہ نے بیت المال سے چوری کے بارے میں تین قسموں میں فرق کیا ہے[1]:

الف- اگر مال کسی جماعت کے لئے محفوظ ہو اور چور اس جماعت کا ایک فرد ہو یا اس جماعت کے اصول اور فروع میں سے کوئی ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ شبہ موجود ہے۔ اگر چہ ان کا کوئی حصہ مقرر نہ ہو۔

ب- اگر مال کسی جماعت کے لئے محفوظ ہو اور چور اس جماعت کا فرد نہ ہو اور نہ اس کے اصول وفروع میں سے کوئی ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اس لئے کہ شبہ نہیں ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔

ج- اور اگر مال کسی متعین گروہ کے لئے محفوظ نہ ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اگر مال مسروق میں اس کا حق ہو، جیسے رفاہ عامہ کا مال ہو، یا صدقہ کا مال ہو اور وہ فقیر ہو یا اس کے حکم میں ہو جیسے مقروض، غازی اور مؤلفۃ القلوب تو شبہ کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر اس مال میں اس کا کسی طرح کا حق نہ ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ شبہ نہیں ہے[2]۔

۲۱-ج- مال موقوف سے چوری کرنا: مال موقوف سے چوری کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مال موقوف میں سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر وقف عام ہو تو بیت المال کے حکم میں ہوگا، اور اگر مخصوص لوگوں پر خاص وقف ہو تو اس لئے کہ موقوف مال کا کوئی حقیقی مالک نہیں ہوتا ہے، خواہ چور ان مخصوص لوگوں میں سے ہو یا نہ ہو، بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چور

---

(۱) المدونہ ۴/۴۱۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، کشاف القناع ۶/۱۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۰۸، المبسوط ۹/۱۸۸، فتح القدیر ۵/۳۷۶، بدایۃ المجتہد ۲/۴۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۷، شرح الخرشی ۸/۹۶، المدونہ ۶/۲۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۸۸، مغنی المحتاج ۴/۱۶۳، المہذب ۲/۲۸۱۔

(۲) کشاف القناع ۶/۱۴۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۱، القواعد الکبری لابن رجب رص ۳۱۲، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۸۷۔

ان میں داخل نہ ہو جن پر مال وقف کیا گیا ہے تو وقف کے متولی کے مطالبہ پر ہاتھ کاٹا جائے گا: اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک موقوف مال حقیقۃً واقف کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وقف کا مال چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، خواہ وقف عام ہو یا خاص، خواہ چور ان لوگوں میں سے ہو جن پر مال وقف کیا گیا ہے یا نہ ہو، اس لئے کہ وقف کے مال کی بیع کی حرمت اس میں ملکیت کے پہلو کو تقویت پہنچاتی ہے۔

شافعیہ نے عام وقف اور خاص وقف کے درمیان فرق کیا ہے: وقف عام کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور وقف خاص کے چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر وقف ہے اور اگر چور ان لوگوں میں سے نہ ہو تو اس بارے میں ان کے تین اقوال ہیں [1]:

الف- ہاتھ کاٹا جائے گا، یہی ظاہر مذہب ہے، اس لئے کہ حرمت بیع اس میں ملکیت کے پہلو کو تقویت پہنچاتی ہے۔

ب- اس مال کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے۔

ج- اگر کہا جائے کہ موقوف کسی کی ملکیت ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر کہا جائے کہ کسی کی ملکیت نہیں ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ جو مملوک نہ ہو وہ مباح کے حکم میں ہے اگر چہ وہ مباح نہ کیا گیا ہو۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو وقف عام سے چرائے، یا وقف خاص سے چرائے اگر اہل وقف میں سے ایک ہو، اس لئے کہ اس صورت میں شبہ پیدا ہوگا جس سے حد ساقط ہو جائے گی، اور اگر وقف خاص میں سے چرائے اور وہ اہل وقف میں سے نہ ہو تو اس کے حکم کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

مشہور روایت یہ ہے کہ حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ وقف کردہ مال واقف کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مخصوص لوگوں پر وقف کا کوئی حقیقی مالک نہیں ہوتا ہے [1]۔

۲۲- د- مدیون کے مال سے چوری کرنا: قرض خواہ اگر اپنے مدیون کے مال میں سے کچھ چرالے تو اس پر حد قائم کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے تفصیل کی ہے کہ مال مسروق (چرایا ہوا مال) دین کے جنس سے ہوگا، یا دین کے جنس سے نہیں ہوگا۔

الف- اگر مال مسروق دین کے جنس سے ہو تو چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ قرض خواہ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے مدیون کے مال میں سے اپنے دین کی جنس سے لے، خواہ دین کی ادائیگی کی مدت پوری ہوگئی ہو یا ابھی باقی ہو، خواہ مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو اور دینے کا ارادہ بھی ہو، یا دین کا منکر ہو اور دینے میں ٹال مٹول کر رہا ہو، امام محمد بن حسن کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ مقروض کا مال چرانے پر مطلقاً ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ چور ایسا مال نہیں لے رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں، اس سلسلہ میں مقروض اور غیر مقروض سب برابر ہیں۔

ب- اور اگر مال مسروق دین کی جنس سے نہ ہو، مثلاً دین دنانیر ہوں اور سامان چرائے تو حد قائم کرنا واجب ہوگا، کیونکہ مال کا تبادلہ مال سے کرنے میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ اغراض کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے قیمتیں بھی الگ

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، المنتقی بشرح المؤطا ۷/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۳، ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۔

(۱) الروض المربع ۳/ ۳۲۸، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۸۔

الگ ہوتی ہیں، ہاں اگر چور دعوی کرے کہ اس نے اپنے حق کی وجہ سے رہن کے طور پر لیا ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ شبہ پایا گیا جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس وقت معنی کا اعتبار ہوگا اور وہ مالیت ہے، صورت وشکل کا اعتبار نہیں ہوگا اور مالیت میں تمام اموال باہم ایک جنس کے ہیں، پس وہ تاویل کر کے مال لینے والا ہوگا، لہذا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

مالکیہ نے دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے:

الف- مدیون دین کا اقرار کرنے والا ہو، دینے سے انکار نہ کررہا ہو، بلکہ وہ کہہ رہا ہو کہ جب مقررہ تاریخ آجائے گی تو ادا کردوں گا، تو اس صورت میں قرض خواہ پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ دین کی مقدار یا اس سے زیادہ چوری کرے، کیونکہ یہاں کوئی شبہ موجود نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بغیر چوری کئے اپنا حق حاصل کرنے پر قادر ہے۔

ب- مدیون دین کا منکر ہو یا ٹال مٹول کررہا ہو تو دائن کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگر وہ اپنے دین کے بقدر چرائے خواہ اس کے دین کی جنس سے ہو یا نہ ہو اور اگر وہ اپنے دین سے زیادہ بقدر نصاب چرائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا [1]، اس لئے کہ وہ ناحق مال لے کر تعدی کرنے والا ہوگا۔

شافعیہ بھی دونوں حالتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں:

الف- چور پر حد قائم کی جائے گی اگر مدیون مالدار ہو اور دین کا منکر نہ ہو یا دین مؤجل ہو اور مدت پوری نہ ہوئی ہو، کیونکہ اس حالت میں کوئی شبہ نہیں پایا جارہا ہے۔

ب- قرض خواہ پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر مدیون دین کا منکر ہو، یا ٹال مٹول کررہا ہو حالانکہ دین کی ادائیگی کی تاریخ آچکی ہو خواہ وہ دین کی مقدار چرائے یا اس سے زیادہ، اس لئے کہ اگر وہ اپنے دین کے بقدر لے گا تو اسے اپنا حق وصول کرنے کی اجازت ہے، اور اگر وہ زیادہ لے تو بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ جب تک اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا داخل ہونا مباح رہے گا، مال اس سے محفوظ نہیں رہے گا۔

حنابلہ تین حالتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں:

الف- مدیون دین کی ادئیگی کا منکر نہ ہو بلکہ ادائیگی کے لئے تیار ہو، پھر بھی قرض خواہ اس سے مطالبہ کرنے کے بجائے چوری کا راستہ اختیار کرے، تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا اگر مال مسروق کی قیمت نصاب کے بقدر ہو، کیونکہ جب تک اپنا حق وصول کرنا آسان ہو اس کے لینے میں کوئی شبہ نہیں ہوگا۔

ب- اگر قرض خواہ اپنا حق وصول پانے سے عاجز ہو اور وہ اپنے دین کے بقدر چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا اپنا حق لینے کے مباح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے جیسا کہ ایسے نکاح میں وطی کرنا جس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہو۔

ج- اگر قرض خواہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہو اور وہ اپنے مدیون کے مال میں سے اپنے حق سے زیادہ لے لے اور وہ زیادتی نصاب کے برابر ہو تو اگر وہ زائد مال وہیں سے اٹھالے جہاں اس کا مال ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا اپنا مال لینے کے لئے رکاوٹ نہ رہنے کی وجہ سے تمام اموال کے بارے میں جگہ محفوظ نہیں رہی، اور اگر زائد مال اس جگہ کے علاوہ سے لے جہاں اس کا مال محفوظ ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ کوئی شبہ نہیں ہے [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۲، فتح القدیر ۵/ ۷۷۳، ابن عابدین ۴/ ۹۴، ۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۷، الزرقانی ۲/ ۹۸، منح الجلیل ۴/ ۵۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، المہذب ۲/ ۲۸۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۱، کشاف القناع ۶/ ۱۴۳۔

رکن دوم: مسروق منہ (جس کا مال چرایا جائے):

۲۳ - سرقہ کے ارکان میں سے دوسرا رکن مسروق منہ کا وجود ہے، اس لئے کہ مال مسروق اگر مملوک نہ ہو، بلکہ مباح یا یوں ہی پھینکا ہوا ہو تو اس کو جو شخص اٹھالے، اس کو سزا نہیں دی جائے گی، لیکن فقہاء چوری کی تکمیل کے لئے مسروق منہ کے بارے میں یہ شرائط لگاتے ہیں کہ وہ معلوم ہو اور مال مسروق پر اس کا قبضہ درست ہو اور اس کا مال معصوم ہو، ان شرائط کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی شرط: مسروق منہ کا معلوم ہونا:

۲۳ م- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[۱] کی رائے ہے کہ اگر مسروق منہ نامعلوم ہو تو چور سے حد ساقط ہو جائے گی، اس طور پر کہ چوری ثابت ہو جائے، لیکن مال مسروق کا مالک کون ہے معلوم نہ ہو، کیونکہ حد کا نفاذ مالک یا جو مالک کے حکم میں ہے اس کے دعوی پر موقوف ہوتا ہے، جہالت کے ساتھ دعوی متحقق نہیں ہوتا ہے، البتہ اس کو گرفتار کرلیا جائے گا، اس وقت تک محبوس رہے گا یہاں تک کہ مال مسروق کا مالک آجائے اور مال کی ملکیت کا دعوی کرے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جب چوری ثابت ہو جائے تو چور پر حد قائم کی جائے گی، مسروق منہ کے معلوم یا نامعلوم ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک حد کا قیام مسروق منہ کی خصومت پر موقوف نہیں ہے[۲]۔

(۱) البحر الرائق ۵/۶۸، بدائع الصنائع ۷/۸۱، الأم ۶/۱۴۱، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/۲۳۶، شرح منتہی الإرادات ۳/۳۷۲، کشاف القناع ۶/۱۱۸۔

(۲) الأم ۶/۱۴۱، بدائع الصنائع ۷/۸۱، الزیلعی ۳/۲۶۷، المدونۃ الکبری ۱۶/۶۸، شرح الزرقانی ۸/۱۰۶۔

دوسری شرط: مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح ہونا:

۲۴ - اس طرح کہ وہ اس کا مالک ہو، یا مالک کا وکیل ہو، یا مضارب ہو، یا امانت دار ہو، یا عاریت پر لینے والا ہو، یا مرتہن قرض خواہ ہو یا کرایہ پر لینے والا ہو یا مضاربت پر کام کرنے والا ہو، یا خریداری کا بھاؤ کر کے قابض ہو، اس لئے کہ یہ لوگ مال کی حفاظت وصیانت کے سلسلے میں مالک کے قائم مقام ہیں اور ان کا قبضہ مالک کے قبضہ کی طرح ہے۔

اور اگر مال مسروق پر مسروق منہ کا قبضہ صحیح نہ ہو، جیسا کہ اگر وہ کسی غاصب یا چور سے چرائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ غاصب سے چرانے والے اور چور سے چرانے والے کے درمیان فرق ہے، وہ کہتے ہیں: غاصب سے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان کا قبضہ ہے، لہذا صحیح قبضہ ہوگا اور چور سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا قبضہ ملکیت کا قبضہ نہیں ہے اور نہ ہی امانت وضمان کا قبضہ ہے، لہذا قبضہ صحیح نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ غاصب یا چور سے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی، یہی شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے، اس لئے کہ اس نے ایسا مال محفوظ چرایا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ مال کے غصب یا چوری کے باوجود اس پر اس کے مالک کا قبضہ برابر قائم رہے گا، اور پہلے چور اور غاصب کے قبضہ کا کوئی اثر نہ ہوگا[۱]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ غاصب یا چور

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۱، فتح القدیر ۴/۲۴۲، بدایۃ المجتہد ۲/۴۱۵، شرح الزرقانی ۸/۹۶، المدونہ ۶/۱۹، المہذب ۲/۲۹۹، أسنی المطالب ۴/۱۳۸، المغنی ۹/۱۸۸۔

سے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ حضرات چوری کے مکمل ہونے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ مال مسروق مالک یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو اور جو کوئی دوسرے کے قبضہ سے لے گا تو گویا کہ اس نے گم شدہ مال پایا اور اٹھالیا[۱]۔

تیسری شرط: مسروق منہ کا مال معصوم ہونا:

۲۵- مسروق منہ مسلمان یا ذمی ہو، لیکن اگر مستامن یا حربی ہو تو اس کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[۲]، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- مسلمان کے مال کا چرانا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کا مال معصوم ہے، کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا: "**لایحل لا مرئ من مال أخیه شيء إلا عن طیب نفس منه**"[۳] (کسی انسان کے لئے اس کے بھائی کے مال میں سے کچھ بھی حلال نہیں، ہاں اگر بطیب خاطر ہو)، اسی وجہ سے مسلمان کے مال کو چرانے والے پر حد قائم کرنا واجب ہے، خواہ چور مسلمان ہو یا ذمی، اور اگر چور مستامن ہو تو اس پر حد قائم کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے آراء گذر چکے ہیں[۴]۔

ب- ذمی کے مال کا چرانا: اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کا مال

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۴۰، المغنی ۱۰/ ۲۵۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۹، المبسوط ۶/ ۱۸۱، المدونہ ۶/ ۲۷۰، المہذب ۲/ ۲۵۶، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۷۔

(۳) حدیث: "لا یحل لامریء من مال أخیه شيء، إلا بطیب نفس منه" کی روایت احمد (۵/ ۴۲۳ طبع المیمنیہ) اور دارقطنی (۳/ ۲۵، ۲۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت عمرو بن یثربی سے کی ہے اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۱ شائع کردہ کتاب العربی) میں کہا ہے کہ امام احمد اور ان کے بیٹے نے اضافہ بھی نقل کیا ہے، طبرانی نے الأوسط اور الکبیر دونوں میں روایت کی ہے، امام احمد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۴) دیکھئے: فقرہ ۱۲۔

چرائے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ ذمی کا مال ذمی کے مقابلہ میں معصوم ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان پر بھی حد قائم کی جائے گی اگر وہ ذمی کا مال چرائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لھم مالنا وعلیھم ماعلینا**"[۱] (ان لوگوں کے حقوق وہی ہیں جو ہمارے ہیں، اور ان کے اوپر وہی (فرائض) ہیں جو ہم پر ہیں)۔

اور اگر چور مستامن ہو تو اس پر حد قائم کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے آراء گذر چکے ہیں[۲]۔

ج- مستامن کے مال کا چرانا: امام زفر کو چھوڑ کر حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمان پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر وہ مستامن کا مال چرائے، کیونکہ اس کے مال میں اباحت کا شبہ ہے، اس حیثیت سے کہ وہ دار الحرب کا ہے، اس کی جان و مال کی عصمت عارضی امان کی وجہ سے ہے، جو ختم ہونے والی ہے یعنی امان کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہوجانے والی ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے کہ مستامن کا مال معصوم ہے، اس لئے اگر اس کا مال کوئی مسلمان یا ذمی چرائے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی۔

د- حربی کے مال کا چرانا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان اور ذمی کے حق میں حربی کا مال مباح اور نا قابل ضمان ہے، لہذا مسلمان اور ذمی میں سے جو بھی اس مال سے چوری کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

---

(۱) حدیث: "لھم مالنا و علیھم ما علینا" کی روایت ابوعبید نے (الأموال ص ۱۳۱ طبع دار الفکر) میں اور ابن زنجویہ نے کتاب الأموال (۱۲۸۸ طبع مرکز الملک فیصل للبحوث) میں حضرت عروہ بن الزبیر سے مرسلا کی ہے۔

(۲) دیکھئے: فقرہ ۱۲۔

رکن سوم: مال مسروق:

۲۶- چوری کی حد اس وقت قائم کی جائے گی جبکہ مال مسروق قابل قیمت ہو اور نصاب کے بقدر ہو اور محفوظ ہو۔

الف- مال مسروق کا متقوم (قابل قیمت) ہونا:

۲۷- مسروق شئ کی مالیت کی تحدید کے بارے میں فقہاء کے آرا حسب ذیل ہیں:

الف- حنفیہ:

۲۸- سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے حنفیہ شرط لگاتے ہیں کہ شئ مسروق مال ہو، متقوم ہو، متمول ہو، اصل کے اعتبار سے مباح نہ ہو۔

الف- شئ مسروق کا مال ہونا: اگر کوئی شخص ایسی شئ چرائے جو مال نہ ہو، جیسے آزاد انسان تو اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی خواہ مسروق بالغ ہو یا نابالغ، اگرچہ وہ قیمتی لباس زیب تن کئے ہوئے ہو یا زیور پہنے ہو جو نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ یہ سب بچہ کے تابع ہیں، ان کا مستقل حکم نہیں ہوگا۔

اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے ان کی رائے ہے کہ بچہ کو چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر اس کے جسم پر کپڑے یا زیورات ہوں جو نصاب کے برابر ہوں، اس لئے کہ الگ نصاب کے برابر چرانے سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اسی طرح اگر غیر کے ساتھ ہو تو بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ب- شئ مسروق کا متقوم ہونا: یعنی قابل قیمت ہو جس کو تلف کرنے والا ضامن ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص ایسی شئ چرائے کہ شریعت کی نگاہ میں اس کی کوئی قیمت نہ ہو، جیسے سور، شراب، مردار، لہو ولعب کے آلات، حرام کتابیں، صلیب اور بت تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بعض میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو صلیب چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اگر محفوظ مقام میں ہو، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو ایسا برتن چرائے جس میں شراب ہو اگر صرف برتن کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔

ج- شئ مسروق کا متمول ہونا: اس طرح کہ حقیر نہ ہو اور قابل ادخار ہو لیکن اگر گھٹیا ہو اس کی اہمیت کے کم ہونے اور اس کے عزیز نہ ہونے کی وجہ سے لوگ اس کو جمع کر کے نہ رکھتے ہوں جیسے مٹی، کیچڑ، بھوسہ، بانس، لکڑی وغیرہ تو اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ لوگ اس طرح کی چیزیں دینے میں بخل نہیں کرتے ہیں، ہاں اگر اس کو صنعت کے ذریعہ قابل اعتناء بنا دیا جائے، جیسے بانس اس سے تیر بنالیا جائے تو اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا[1]۔

اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو محفوظ مال چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، خواہ مال مسروق گھٹیا ہو، یا عمدہ، البتہ اس حکم سے پانی، مٹی، کیچڑ، گچ، چونہ اور گانے بجانے کے آلات مستثنی ہیں، اس لئے کہ جس شئ کی خرید وفروخت جائز ہو، اور اس کے غصب پر ضمان واجب ہوتا ہو اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا[2]۔

اسی طرح اگر شئ مسروق نا قابل ادخار ہو اس طور پر کہ جلد خراب ہو جانے والی ہو تو حد قائم نہیں کی جائے گی۔

اس میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، وہ اس میں سے کوئی بھی شئ چرانے والے پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، انہوں نے نا قابل ادخار اشیاء کو قابل ادخار اشیاء پر قیاس کیا، اس لئے کہ دونوں طرح کے اموال لوگ عادۃ جمع کرتے ہیں اور مرغوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، ۶۹، البحر الرائق ۵/ ۵۸، ۵۹، فتح القدیر ۴/ ۲۳۰، ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۲۷۔

ہوتے ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ درخت میں لٹکے ہوئے پھلوں کی چوری میں حد قائم نہیں کی جائے گی، اگر چہ یہ درخت ایسی چیزوں سے گھرے ہوئے ہوں کہ وہ دوسروں کے دست برد سے محفوظ ہوں، اس لئے کہ جب تک پھل درختوں پر ہوتے ہیں، جلد خراب ہوتے ہیں۔

ہاں اگر پھلوں کو توڑ کر کھلیان میں جمع کر دیا جائے پھر اس میں سے کوئی چرالے تو اگر پھل خشک ہو کر مستحکم ہو گئے ہوں تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ قابل ادخار ہو جاتا ہے جلد خراب نہیں ہوتا، اور اگر خشک ہو کر مستحکم نہ ہوئے ہوں تو چور پر حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ نا قابل ادخار ہوتے ہیں اور جلد خراب ہو جاتے ہیں [۱]۔

اس شخص پر حد قائم کرنا واجب نہیں جو قرآن کریم چرائے اگر چہ اس میں زینت کے لئے سونا وغیرہ جڑا ہوا ہو جو نصاب کے بقدر ہو، اسی طرح اس کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جو تفسیر، حدیث، فقہ اور دیگر مفید علوم کی کتابیں چرائے، اس لئے کہ لینے والا پڑھنے اور مطالعہ کرنے کا بہانہ کر سکتا ہے، امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ قرآن یا کسی بھی مفید کتاب کے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ لوگ ان کو نفیس مالوں میں شمار کرتے ہیں [۲]۔

د- مسروق کا اصل کے اعتبار سے مباح نہ ہونا: یعنی اس کی جنس مباح نہ ہو: چنانچہ پانی، گھاس، آگ اور شکار کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، خواہ شکار جنگلی ہو یا دریائی ہو اگر چہ کسی کی ملکیت میں داخل ہوں اور محفوظ ہو گئے ہوں، اس لئے کہ یا تو لوگوں کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، المبسوط ۹/ ۱۵۲، ۱۵۳، فتح القدیر ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، فتح القدیر ۴/ ۲۲۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۷۷، المبسوط ۹/ ۱۵۲۔

درمیان مشترک ہوں گے یا نا قابل اعتناء ہوں گے، یا جلد قابو سے چھوٹ کر بھاگ جانے والے ہوں گے، امام ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک ان سب میں حد جاری کی جائے گی [۱]۔

اس کے باوجود اگر اصل کے اعتبار سے مباح چیز قیمتی ہو، اس کا تقاضا ہو کہ جو اس کو لے اس کی حفاظت کرے اس سے تعلق رکھے تو اس کے چرانے والے پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ نصاب کے برابر ہو، جیسے: سونا، چاندی، آبنوس (ایک قسم کی سخت اور کالی لکڑی) صندل، زبرجد، موتی، یاقوت وغیرہ [۲]۔

ب- مالکیہ:

۲۹- مالکیہ حد کے قیام کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ شی مسروق از روئے شرع محترم مال ہو۔

مالیت کی شرط لگانے کے باوجود مالکیہ نے اس شخص پر حد قائم کرنے کو واجب قرار دیا ہے جو کسی غیر ممیز آزاد چھوٹے بچہ کو چرائے، اگر اس کو محفوظ جگہ سے چرائے، اس طور پر کہ وہ بچہ مثلاً بند گھر میں ہو، خواہ اس کے کپڑے بوسیدہ ہوں یا نئے ہوں، خواہ اس کے بدن پر زیور ہو یا نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أتی النبی ﷺ برجل یسرق الصبیان، ثم یخرج فیبیعهم فی أرض أخری، فأمربه رسول اللّٰه ﷺ فقطعت یده**" [۳] (نبی

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۸، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۵۔

(۳) حدیث: "**أتی النبي ﷺ برجل یسرق الصبیان**" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۰۲ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۸/ ۲۶۸، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور دار قطنی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

اور دیکھئے: تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۲، شرح الزرقانی ۸/ ۹۴، ۱۰۳، المدونہ ۶/ ۲۸۶۔

ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو بچوں کا اغوا کیا کرتا تھا اور دوسری جگہ لے جا کر فروخت کر دیتا تھا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا)۔

اور چونکہ انہوں نے مال مسروق میں شرعاً محترم ہونے کی قید لگائی ہے، اس لئے وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو سور یا شراب چرائے، اگرچہ وہ دونوں غیر مسلم کی ملکیت میں ہوں اور نہ ہی اس شخص پر جو کتا چرائے اگرچہ وہ معلم، یا حفاظت کا کتا ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے کتے کا ثمن لینے سے منع فرمایا، اور نہ اس شخص پر جو لہو ولعب کے آلات چرائے جیسے دف، طبلہ، بانسری، یا جوے کے آلات چرائے جیسے نرد، یا وہ شئ چرائے جس کا استعمال اور گھروں میں رکھنا حرام ہے، جیسے: صلیب، بت اور اس جیسی چیزیں، لیکن اگر مقام محفوظ میں اسے توڑ دے، پھر اس کے ٹکڑوں میں سے اتنا باہر نکال کر لے جائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے محفوظ نصاب کی چوری کی ہے۔

اگر کوئی ایسا برتن چرائے جس میں شراب ہو اور شراب کے بغیر برتن کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، لیکن اگر ایسی کتابیں چرائے جو شرعاً قابل احترام نہ ہوں، جیسے سحر و زندقہ کے موضوع پر کتابیں تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی ہاں اس وقت جاری کی جائے گی جبکہ کاغذ اور جلد کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔

ان کے علاوہ اشیاء میں اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو شرعاً محترم مال چرائے، خواہ وہ گھٹیا ہو یا قیمتی ہو، خواہ قابل ادخار ہو یا نہ ہو، اصل کے اعتبار سے مباح ہو یا مباح نہ ہو، اسی طرح اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو قرآن کریم یا مفید کتابیں چرائے اگر اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو[1]۔

(۱) المدونة الكبرى ۱۶/۷۷، ۸۷، الدسوقي على الشرح الكبير ۴/ ۳۳۶، الخرشي على خليل ۸/ ۹۶، شرح الزرقاني ۸/ ۹۷۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کو چرائے، کھیتی کاٹنے سے پہلے کھیت سے چرائے، اور اگر پھل توڑنے کے بعد اور کھیتی کاٹنے کے بعد کھلیان پہنچنے سے پہلے چوری ہو جائے تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: کاٹا جائے گا خواہ سب کو جمع کیا گیا ہو یا نہیں۔

دوسرا قول: مطلق نہیں کاٹا جائے گا۔

تیسرا قول: اگر سب کو جمع کرنے سے پہلے چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر سب کو جمع کرنے کے بعد چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔

یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ کوئی پہرہ دار نہ ہو، ورنہ چور کا ہاتھ کاٹنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہی حکم کھلیان میں پہنچنے کے بعد کا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا قطع في ثمر ولا كثر فإذا آواه الجرين قطع"**[1] (پھل یا شگوفہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کھلیان میں جب آ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا)، اور اگر پھل اپنے درخت میں لگے ہوں اور کھیتی نہ کاٹی گئی ہو، لیکن ایسے باغ میں ہوں جو چہار دیواری سے گھرا ہوا ہو اور گیٹ بند ہو تو اس شخص پر حد قائم کی جائے گی، جو اس میں سے بقدر نصاب چرائے، یہ ایک رائے ہے، دوسری رائے کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اور یہ دوسری رائے ہی منصوص ہے، اور اگر گھر کے احاطہ میں پھلدار درخت ہوں تو ان کے نزدیک بلا اختلاف اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جو اس میں

(۱) حدیث: "لا قطع في ثمر ولا كثر" کی روایت احمد (۳/ ۴۶۳ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۵۵۰، طبع عزت عبید الدعاس) نے حضرت رافع بن خدیج سے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ امام طحاوی کہتے ہیں: اس حدیث کے متن کو علماء نے قبول کیا ہے، ایسا التلخیص الحبیر (۴/ ۶۵ طبع شركة الطباعة الفنیہ) میں ہے، نیل الأوطار ۲/ ۱۴۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۵، الکثر: دونوں کے فتحہ کے ساتھ: کھجور کے درخت کا شگوفہ اور وہ اس کی چربی ہے۔ کھجور کے درخت کے بیچ میں ہوتی ہے (النہایۃ لابن الأثیر ۴/ ۱۵۲)۔

سے اتنا چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو، کیونکہ حرز مکمل طور پر پایا جارہا ہے[1]۔

ج-شافعیہ:

۳۰- سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے شافعیہ شرط لگاتے ہیں کہ شئ مسروق شرعاً محترم مال ہو، اسی بنا پر وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو آزاد انسان کو چرائے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، لیکن اگر غیر ممیز چھوٹا بچہ یا مجنون یا عجمی یا اندھا کو اغوا کرے اور اس کے جسم پر کپڑے یا زیور یا اس کے ساتھ کوئی بھی ایسا مال ہو جو اس کی شان کے مناسب ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، یہی اصح قول ہے، کیونکہ اس مال پر آزاد کا قبضہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ ہو، یہ ایسا ہوگا جیسے کہ کوئی شخص اونٹ چرائے اور اس کا مالک اس پر سوار ہو، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس کے جسم پر موجود اشیاء کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ موجود مال کے لئے ہی اس کا اغوا کیا ہے، اور اگر اس کے ساتھ جو مال، یا کپڑے، یا زیور ہیں وہ اس کی حیثیت سے فائق ہیں، اور چور اس میں سے اس کے محفوظ مقام سے بقدر نصاب لے لے تو اس پر بلا اختلاف حد قائم کی جائے گی۔

اور چونکہ انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مال مسروق شرعاً قابل احترام ہو، اس لئے وہ اس شخص پر حد قائم نہیں کرتے ہیں جو شراب، یا سور، یا کتا، یا دباغت سے پہلے مردار کا چمڑا چرائے اور اگر لہو ولعب کے آلات، یا جوا کے سامان، یا سونا و چاندی کے برتن یا بت، یا صلیب یا شرعاً غیر محترم کتابیں چرائے تو اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی، ہاں اگر توڑنے یا خراب کرنے کے بعد چرائی ہوئی شئ کی

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۶، شرح الزرقانی ۸/۱۰۵، الدسوقی ۴/۳۴۴۔

قیمت نصاب کے برابر ہو جائے تو حد قائم کی جائے گی[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو قرآن کریم یا مباح کتابیں چرائے اگر مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اسی طرح اس پر بھی حد قائم کی جائے گی جو ایسا مال چرائے جس پر سرقہ کی حد جاری نہیں ہوتی، لیکن وہ ایسی شئ سے متصل ہو جس کے سرقہ پر حد جاری ہوتی ہو، جیسے برتن جس میں شراب ہو، یا لہو ولعب کے آلات جن پر زیورات کندہ ہوں اگر اس کی قیمت جس میں حد جاری ہوتی ہے، نصاب کے برابر ہو۔

شافعیہ کے نزدیک درخت میں لگے ہوئے پھلوں کی چوری میں حد جاری نہیں کی جائے گی اگر کوئی پہرہ دار نہ ہو، اور نہ ہی ایسے پڑوسیوں سے متصل درخت ہو جو اس کی نگرانی کرتے ہوں اور اگر کھلیان میں آجائے اور کھلیان سے کوئی بقدر نصاب چرائے تو اس پر سرقہ کی حد قائم کی جائے گی۔

جو شخص شرعاً محترم مال میں سے محفوظ نصاب کے بقدر چرائے اس پر حد قائم کرنا مال کی صفت پر موقوف نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک گھٹیا اور عمدہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور نہ ہی قابل ادخار اور ناقابل ادخار میں فرق ہے، اور نہ مباح الاصل اور غیر مباح الاصل کے درمیان کوئی فرق ہے[2]۔

د-حنابلہ:

۳۱- حنابلہ شرط لگاتے ہیں کہ سرقہ کی حد اس وقت قائم کی جائے گی جبکہ شئ مسروق شرعاً محترم مال ہو۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۵، مغنی المحتاج ۴/۱۷۳، أسنی المطالب ۴/۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱۔

(۲) أسنی المطالب ۴/۱۳۹، ۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۱، مغنی المحتاج ۴/۱۷۳، المہذب ۲/۲۷۸۔

اسی بنا پر آزاد آدمی کے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، اور اگر اس کے ساتھ مال ہو یا اس کے جسم پر کپڑے یا زیور ہوں جو نصاب کے برابر ہو، تو اس سلسلہ میں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت یہ ہے کہ چور پر حد جاری کرنا واجب ہے، کیونکہ اس نے مال چرانے کا قصد کیا تھا، دوسری روایت ہے کہ اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جو کچھ اس کے ساتھ ہے وہ اس کی ذات کے تابع ہے جس کے چرانے پر حد نہیں ہے۔

ان کے نزدیک اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو شرعاً حرام شیٔ چرائے، جیسے شراب، سور اور مردار، خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی اور نہ اس پر جو لہو ولعب کے آلات یا جوا کے سامان چرائے اگرچہ ان کے توڑنے کے بعد ان کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ وہ معصیت کے اسباب ہیں، لہذا اس کو حق ہوگا کہ ان کو لے کر توڑ دے اور اس میں شبہ پیدا ہوگا، اس لئے حد ساقط ہوجائے گی، لیکن اگر ان آلات پر نصاب کے بقدر زیور ہو تو اس کی چوری کی وجہ سے حد قائم کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اگر سونا یا چاندی کی بنی ہوئی صلیب چرائے تو ایک روایت کے مطابق اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور دوسری روایت کے مطابق اگر اس کو توڑنے کے بعد اس کی قیمت نصاب کے برابر ہوجائے تو حد قائم کی جائے گی، اور جو شخص سونا یا چاندی کے برتن چرائے تو اگر برتن توڑنے کے بعد اس کی قیمت سرقہ کے نصاب کے برابر ہوجائے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور اگر جس شیٔ میں قطع ید نہیں ہے وہ اس کے ساتھ متصل ہو جس کی چوری پر حد قائم کی جاتی ہے، جیسے برتن جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو اور اس میں شراب ہو تو اس کے حکم کے بارے میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت: ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ وہ اصل شیٔ کے تابع ہیں، دوسری روایت: حد قائم کرنا واجب ہے[1]۔

بعض حنابلہ قرآن کی چوری میں حد قائم کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ مال متقوم (قابل قیمت) ہے، اصل مذہب یہ ہے کہ اس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس سے مقصود اللہ کا کلام ہے جو اس میں موجود ہے اور اللہ کے کلام کا معاوضہ لینا درست نہیں ہے اور جو قرآن بقدر نصاب زیور سے آراستہ ہو اس میں بھی سابق مسئلہ کی طرح دو قول ہیں، لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ زیور اس شیٔ سے متصل ہے جس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں: ہاتھ کاٹنا واجب ہے، جیسا کہ اگر کوئی صرف زیور چراتا، فقہ، حدیث اور تمام شرعی علوم کی کتابوں کی چوری میں حد قائم کرنے میں اصل مذہب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مسروقہ کتابوں کی قیمت نصاب کے برابر ہو[2]۔

حنابلہ کے نزدیک درخت پر لگے ہوئے پھل یا شگوفہ کی چوری میں حد قائم نہیں کی جائے گی، اگرچہ درخت چہار دیواری سے گھرے ہوئے باغ میں ہوں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا قطع في ثمر ولا في كثر"**[3] (یعنی پھل اور شگوفہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اور اگر درخت خرما یا درخت محفوظ گھر کے احاطہ میں ہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہو[4]۔

حنابلہ کے نزدیک حد کا قائم کرنا مال کی صفت یعنی اس کے گھٹیا یا عمدہ ہونے، مباح الاصل یا غیر مباح الاصل ہونے یا قابل ضیاع ہونے یا قابل ضیاع نہ ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس کے باوجود

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، المغنی ۱۰/ ۲۴۵، ۲۸۳، ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۸، ۱۳۰۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، المغنی ۱۰/ ۲۴۹، کشاف القناع ۶/ ۱۰۶۔

(۳) حدیث: "لا قطع في ثمر ولا في كثر" کی تخریج فقرہ ۲۹ پر گذر چکی ہے۔

(۴) المغنی ۱۰/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

انہوں نے پانی، نمک، گھانس، برف اور گوبر کو مستثنیٰ کیا ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے بعض چیزیں لوگوں کے درمیان مشترک ہیں، جیسا کہ حدیث میں صراحت کی گئی ہے (۱)۔

اور بعض دوسری چیزوں کی ذخیرہ اندوزی لوگ عام طور پر نہیں کرتے ہیں (۲)۔

ب- شئ مسروق کا نصاب کے بقدر ہونا۔

۳۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ حد قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مال مسروق نصاب کے برابر ہو (۳)۔

البتہ نصاب کی مقدار متعین کرنے میں اختلاف ہے، اسی طرح تحدید کے وقت میں مال مسروق کی قیمت لگانے والوں میں اختلاف کے اثر میں اور مال مسروق کی قیمت سے چور کی واقفیت کے ضروری ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلاء والنار" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۵۱ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے مہاجرین میں سے ایک صحابی سے کی ہے اور ارناؤوط نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، جامع الاصول (۱/۴۸۶ طبع الملاح)۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/۳۶۴، المغنی ۱۰/۲۴۷۔

(۳) بعض فقہاء کی رائے (جن میں حسن بصری ہیں) یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے نصاب کی شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک بہر صورت چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مطلق ہے: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لعن الله السارق ، يسرق البيضة فتقطع يده، و يسرق الحبل فتقطع يده" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۳، المغنی ۱۰/۲۴۱۔

الف- حنفیہ:

۱- نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ نصاب جس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے ڈھلے ہوئے دس دراہم ہیں یا جس کی قیمت دس دراہم ہوں، لہذا ان کے نزدیک اس شخص پر حد جاری نہیں کی جائے گی جو اس سے کم چرائے اگر چہ اس کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر ہو (۱)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم**" (۲) (ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں)، نیز آپ نے فرمایا: "**لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن**" (۳) (ڈھال کی قیمت سے کم میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

ڈھال کی قیمت متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے: بعض نے اس کی مقدار تین درہم، بعض نے چار درہم، بعض نے پانچ درہم اور بعض نے دس درہم بتایا ہے (۴)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اکثر کے قول کا اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اقل میں احتمال باقی رہے گا، جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگا، جس

(۱) دینار: سونے کی کرنسی، جس کا وزن اسلامی حکومت میں ۴،۲۵ گرام کے برابر تھا۔ درہم: چاندی کی کرنسی، جس کا وزن اسلامی حکومت میں ۲،۹۷۵ گرام کے برابر تھا۔

(۲) حدیث: "لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم" کی روایت عبد الرزاق (۱۰/۲۳۳ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے اور وہ عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہے، اور اس میں انقطاع ہے۔ نصب الرایۃ للزیلعی (۳/۳۶۰ طبع المجلس العلمی)۔

(۳) حدیث: "لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن" کی روایت دارقطنی (۳/۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور زیلعی نے (نصب الرایۃ ۳/۳۵۹ طبع المجلس العلمی) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۲/۸۸، نیل الأوطار ۷/۲۹۸۔

سے حد ساقط ہوجاتی ہے [۱]۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ محفوظ مقام سے نکالنے کے وقت جو مسروق کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر مسروق کی قیمت اس کو محفوظ مقام سے نکالتے وقت دس درہم سے کم ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس اضافہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر محفوظ مقام سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت دس درہم ہو پھر نکالنے کے بعد اور فیصلہ سے پہلے اس کی قیمت گھٹ جائے تو اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، اگر عین مسروق میں کمی ہوئی ہو اس طور پر کہ محفوظ مقام سے نکالنے کے بعد چور کے قبضہ میں اس کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو اس کمی کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کل کی ہلاکت حد قائم کرنے میں مانع نہیں ہے تو بعض کی ہلاکت بدرجہ اولی اس کے قائم کرنے سے مانع نہیں ہوگی، پس قاعدہ صادق آئے گا یعنی مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر مسروق کی قیمت کی کمی کا سبب اس کی قیمت میں تغیر واقع ہونا ہو تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: امام محمد امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں، اور اسی کو امام طحاوی نے راجح قرار دیا کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اور سابق قاعدہ اس پر منطبق ہوگا، دوسری روایت جو کہ ظاہر روایت ہے، جیسا کہ امام کرخی نے ذکر کیا کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت اور فیصلہ کرتے وقت مسروق کی قیمت کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر قیمت میں تبدیلی آجائے یعنی فیصلہ سے پہلے مسروق کی قیمت دس درہم سے کم ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں چور کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ فیصلہ کے وقت قیمت میں کمی شبہ پیدا کرتی ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے۔

چوری کا واقعہ کہیں اور پیش آئے اور مال مسروق دوسری جگہ ضبط کیا جائے تو ایک رائے کے مطابق چوری کی جگہ میں شئ مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اور دوسری رائے کے مطابق محل ضبط میں جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا [۱]۔

۳-شئ مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مال مسروق کی قیمت متعین کرنے میں قیمت لگانے والوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، بعض اس کی مقدار دس درہم بتائیں اور بعض دوسرے لوگ اس کی مقدار دس درہم سے کم بتائیں تو اعتبار کم کا ہوگا، اس لئے کہ یہ اختلاف شبہ پیدا کرتا ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے، انہوں نے اپنی رائے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک چور کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا، حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ اس نے جو چرایا ہے وہ نصاب کے برابر نہیں ہے، پھر حضرت عمرؓ نے اس سے حد کو ساقط کردیا [۲]۔

۴-شئ مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا:

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ حد قائم کرنے میں چوری کا ارادہ کرنا کافی ہے، اگر مسروق کی قیمت دس درہم کے برابر ہو اگرچہ چور سمجھتا ہو کہ اس کی قیمت دس درہم سے کم ہے، جیسے وہ کوئی کپڑا چرائے، جس کی قیمت نصاب کے برابر نہ ہو، لیکن اس کپڑے کی جیب میں دس درہم پائے، دوسرے بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مسروق کی قیمت سے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۷، ۸۷، فتح القدیر ۴/۲۲۰، الدر المختار ۳/۱۹۹، المبسوط ۹/۱۳۷، ۱۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۷۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۹۔

(۲) بدائع ۷/۷۷، ۷۹۔

چور کا واقف ہونا شرط ہے، اس طور پر کہ اس کو معلوم ہو کہ کپڑے کی جیب میں نصاب کے برابر مال ہے، لہذا اگر وہ نہ جانتا ہو تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صرف کپڑے کی چوری کا ارادہ کیا تھا اور وہ نصاب کے برابر نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ ایک تھیلا یا صندوق چرائے، اور اس میں بہت سا مال ہو، اور اس کو اس کی حقیقت معلوم نہ ہو تو بلا اختلاف اس صورت میں اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ اس نے تھیلے یا صندوق کے بجائے اس میں موجود مال کا قصد کیا ہے [۱]۔

ب- مالکیہ:

۱- نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۴- مالکیہ کی رائے ہے کہ نصاب جس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے چوتھائی دینار یا تین شرعی درہم ہے جو کھونٹ سے محفوظ ہو یا ناقص ہو، لیکن کامل سکہ کی طرح مارکیٹ میں چل رہا ہو، یا جس کی قیمت اس کے برابر ہو، اس سلسلہ میں ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی میں سے ہر ایک بذات خود معتبر ہے، لہذا اگر مال مسروق سونا یا چاندی کے علاوہ ہو تو دراہم سے اس کی قیمت لگائی جائے گی، پس اگر اس کی قیمت تین درہم کے برابر ہو جائے لیکن چوتھائی دینار سے کم ہو تو حد قائم کی جائے گی، اور اگر اس کی قیمت چوتھائی دینار کے برابر ہو لیکن تین درہم کے برابر نہ ہو تو حد قائم نہیں کی جائے گی [۲]۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **"قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم"** [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ڈھال میں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس کی قیمت تین درہم تھی)، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا"** [۱] (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ میں)، ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث اس مسئلہ میں لی جس میں شئ مسروق سونے کی ہو، اور اگر مال مسروق چاندی ہو یا سونا اور چاندی کے علاوہ کوئی اور شئ ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اختیار کی۔

۲- نصاب کی تعیین کا وقت: مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مقام محفوظ سے نکالتے وقت نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر مسروق کی قیمت سرقہ کے وقت تین درہم سے کم ہو پھر مقام محفوظ سے اس کو نکالنے کے بعد قیمت بڑھ کر تین درہم ہو جائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اس کے برعکس اگر مسروق کی قیمت مقام محفوظ سے اس کے نکالتے وقت تین درہم ہو، پھر اس کے بعد کم ہو جائے تو حد قائم کی جائے گی، خواہ کمی عین مسروق میں ہو یا قیمتوں کے تغیر کی وجہ سے ہو۔

اور اگر چوری ایک جگہ واقع ہو اور شئ مسروق دوسری جگہ ضبط کی جائے تو اعتبار چوری کی جگہ کا ہوگا۔

۳- شئ مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: مالکیہ کا اصول یہ ہے کہ ثابت کرنے والے کو نفی کرنے والے پر مقدم کیا جائے گا، چنانچہ اگر دو عادل شہادت دیں کہ مسروق کی قیمت نصاب کے برابر ہے تو یہ شہادت قبول کی جائے گی اور حد

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۷۹، ۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۳، ۳۳۴، المدونہ ۶/۲۶۶۔

(۳) حدیث: "قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم" کی روایت بخاری (الفتح

= ۱۲/۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹۶، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قائم کی جائے گی، اگرچہ دوسری شہادتیں اس کے خلاف ہوں۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: مالکیہ کی رائے ہے کہ چور کے گمان کے بجائے چوری کے ارادہ کا اعتبار ہوگا الا یہ کہ عرف اس کے گمان کی تائید کرے، لہذا اگر کوئی کپڑا چرائے جو کہ نصاب کے برابر نہ ہو، لیکن اس کی جیب میں نصاب کے برابر مال ہوتو اس پر حد قائم کی جائے گی، اگرچہ اس کو جیب کے اندر موجود چیز کا علم نہ ہو، اس لئے کہ عرف کپڑے کی جیب میں روپے رکھنے کا جاری ہے، لیکن اگر لکڑی کا ایک ٹکڑا چرائے اور اس کی حقیقت سے واقف نہ ہو اور وہ اس کو اندر سے کھوکھلا پائے، اور اس میں نصاب کے برابر مال ہوتو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس طریقہ سے روپئے کی حفاظت کا رواج عرف میں نہیں ہے [۱]۔

ج-شافعیہ:

۱-نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۵- جمہور شافعیہ کے نزدیک نصاب کی مقدار چوتھائی دینار ہے یا جس کی قیمت اس کے برابر ہو، اس لئے کہ اشیاء کی قیمت لگانے میں اصل سونا ہے، اسی بنا پر اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کہ تین درہم یا ایسی شئ چرائے جس کی قیمت تین درہم ہو، اگر عمدہ رائج دنانیر میں سے چوتھائی دینار سے کم ہو [۲]۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **"لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا"** [۳] (چور کا ہاتھ چوتھائی دینار سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا)۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت: شافعیہ کی رائے ہے کہ نصاب کی قیمت میں مقام محفوظ سے نکالتے وقت کا اعتبار ہوگا، پس اگر چوری کے وقت شئ مسروق کی قیمت چوتھائی دینار سے کم ہو اور مقام محفوظ سے اس کے نکالنے کے بعد، بڑھ کر چوتھائی دینار ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر مقام محفوظ سے نکالتے وقت مسروق کی قیمت چوتھائی دینار ہو، پھر اس کے بعد قیمت گھٹ جائے تو حد قائم کی جائے گی خواہ یہ کمی چور کے عمل کی وجہ سے ہو، جیسے وہ کچھ کھالے، یا قیمتوں کا بدلنا سبب ہو، چوری کی جگہ میں قیمت کا اعتبار ہوگا، دوسری جگہ میں اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳-مسروق کی قیمت متعین کرنے میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: شافعیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قیمت لگانے والوں کی شہادت اگر یقین کی بنیاد پر قائم ہوتو قبول کی جائے گی، اور اگر محض ظن وگمان کی بنیاد پر قائم ہوتو کم قیمت کی شہادت قبول کی جائے گی، یہ حکم اس لئے ہے کہ بینات میں تعارض ہے۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: شافعیہ یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ سارق مسروق کی قیمت سے واقف ہو، بلکہ ان کے نزدیک محض چوری کا قصد کرنا کافی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں: اگر ایسا کپڑا چرانے کا قصد کرے جو چوتھائی دینار کے مساوی نہ ہو اور کپڑے کی جیب میں چوتھائی دینار کے مساوی کوئی شئ ہوتو اس پر حد قائم کی جائے گی، لیکن اگر وہ ایک صندوق چرانے کا قصد کرے اس خیال سے کہ اس میں دنانیر ہوں گے، لیکن اس کو خالی پائے اور صندوق چوتھائی دینار کے برابر نہ ہو، تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی [۱]۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۱۶/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۹۴-۹۵۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۸، المہذب ۲/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۹۔

(۳) حدیث: **"لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا"** کی تخریج فقرہ ۳۴ پر گذرچکی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۷، ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۰۔

د-حنابلہ:

ا-نصاب کی مقدار کی تعیین:

۳۶-اس نصاب کی مقدار کے بارے میں جس کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے، امام احمد سے مختلف روایات ہیں: اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی مقدار تین درہم یا چوتھائی دینار یا کوئی سامان جس کی قیمت ان دونوں میں سے کسی ایک کے برابر ہو۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مال مسروق سونا ہوتو نصاب چوتھائی دینار ہوگا اور اگر مال مسروق چاندی ہوتو نصاب تین درہم ہوگا، اور اگر مال مسروق ان دونوں کے علاوہ ہوتو اتنا ہو جس کی قیمت تین درہم ہو[۱]۔

۲-نصاب کی تعیین کا وقت: حنابلہ کے نزدیک مقام محفوظ سے نکالتے وقت اور چوری کی جگہ میں مال مسروق کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد کسی بھی وجہ سے قیمت میں تغیر واقع ہوتو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳-مسروق کی قیمت کی تعیین میں قیمت لگانے والوں کا اختلاف: اگر بعض دام لگانے والے مال مسروق کی قیمت بقدر نصاب بتائیں اور بعض اس کی مقدار اس سے کم بتائیں تو چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ قیمت میں بینات کے تعارض کی صورت میں کم قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۴-مسروق کی قیمت سے چور کا واقف ہونا: چوری کی حد قائم کرنے کے لئے حنابلہ شرط لگاتے ہیں کہ چور مال مسروق کے بارے میں جانتا ہو کہ اس کی قیمت نصاب کے برابر ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو رومال چرائے جس کی قیمت نصاب کے برابر نہ ہو اور اس میں ایک دینار باندھا ہوا ہو، بشرطیکہ چور اس ایک دینار سے ناواقف ہو اور اگر اس کو دینار کی موجودگی کا علم ہو تو اس پر حد قائم کی جائے گی[۱]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۴، کشاف القناع ۴/ ۷۸، المغنی ۱۰/ ۲۴۲، ۲۷۸۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۲۳، المغنی ۱۰/ ۲۷۸۔

۳-مال مسروق کا محرز (محفوظ) ہونا:

۳۷-فقہاء کے یہاں حرز وہ مضبوط جگہ ہے جہاں مال عادۃً محفوظ رکھا جاتا ہے اس طور پر کہ اس جگہ اس کا رکھنے والا مال کو ضائع کرنے والا نہیں سمجھا جائے[۲]۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس وقت حد قائم کی جائے گی جب چور نصاب کے بقدر مقام محفوظ سے مال چرائے، اس لئے کہ غیر محفوظ مال اس کے مالک کی کوتاہی کی وجہ سے ضائع ہوتا ہے[۳]۔

جمہور فقہاء کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت اصحاب سنن نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ سے (حریسہ)[۴] اس بکری کے بارے میں دریافت کرتے ہوئے سنا جو اپنی چراگاہوں میں سے چرائی جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فیها ثمنها مرتین، و ضرب نکال، و ما أخذ

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۸۰، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۱۱۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۶۷، البدائع ۷/ ۶۶، المبسوط ۹/ ۱۳۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۳۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۴، المہذب ۲/ ۹۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۷، کشاف القناع ۶/ ۱۱۰۔

(۴) حریسۃ الجبل: وہ بکری جو اپنے پناہ گاہ تک پہنچنے سے پہلے رات کی تاریکی میں پھنس جائے اور پہاڑوں پر سے چرالی جائے، (المصباح المنیر)۔

من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلک ثمن المجن" (اس میں اس کی دوگنی قیمت اور عبرتناک پٹائی ہوگی، اور جو کوئی اس کے بیٹھنے کی جگہ سے چوری کرے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ ڈھال کی قیمت کے برابر ہو)، پھر اس شخص نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! پھل اور جو اس میں سے شگوفے کی حالت میں لیا جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من أخذ بفمه و لم يتخذ خبنة فليس عليه شئ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين ، و ضرب نكال، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع، إذا بلغ مايؤخذ من ذلک ثمن المجن"** [۱] (جو منہ میں کھالے اور کپڑے کی تہہ میں نہ چھپائے تو اس پر کچھ نہیں، اور جو اٹھا کر لے جائے تو اس پر اس کی دوگنی قیمت اور عبرتناک پٹائی ہوگی، اور جو کوئی اس کے کھلیان سے چرائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر جو کچھ لیا ہے اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو)۔

بعض فقہاء اور محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے کے لئے حرز کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" [۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔

حرز کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حدیث: "سمعت رجلا من مزينة يسأل رسول الله ﷺ عن الحريسة التي توجد......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۳، طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، (۶۸۹۱ طبع دار المعارف)، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۹،۳۰۱، المغنی ۱۰/ ۲۵۰۔
العطن: وہ جگہ جہاں پانی پر اونٹ چھوڑ دیا جاتا ہے۔
المجن: ڈھال، الخبنۃ: وہ چیز جسے آدمی اپنی گود میں چھپا کر لے جائے۔
دیکھئے: الزاہر، الصحاح۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

۱- حرز بنفسہ، اسی کو حرز بالمکان بھی کہا جاتا ہے، اور یہ ہر اس جگہ کو کہتے ہیں جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو، اس میں دوسروں کا داخلہ بلا اجازت ممنوع ہو، جیسے گھر اور کمرہ۔

۲- حرز بغیرہ، اسی کو حرز بالحافظ کہا جاتا ہے، ہر اس مکان کو کہتے ہیں جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو، اس میں کسی کا داخلہ ممنوع نہ ہو، جیسے مسجد اور بازار [۱]، اور چونکہ حرز کے ضابطہ اور اس کے مفہوم کی تعیین کی بنیاد عرف ہے، اور عرف زمان ومکان کے اعتبار سے اور جس مال کی حفاظت مقصود ہے اس کی نوعیت کے اعتبار سے، عدل وظلم اور قوت وضعف میں بادشاہ کے حالات کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے ان شرطوں کے بارے میں جن کا مکمل پایا جانا حرز کے مکمل ہونے کے لئے ضروری ہے فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کے نتیجہ میں اس شخص پر حد قائم کئے جانے کے بارے میں اختلاف ہے جو اس جگہ سے چرائے۔

۳۸- الف- حنفیہ کی رائے ہے کہ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو اور اس میں داخلہ بلا اجازت ممنوع ہو، جیسے: گھر، دکان، خیمہ، ذخیرہ رکھنے کی جگہ، صندوق، کھلیان اور جانوروں کے باڑے، خواہ دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو، یا سرے سے دروازہ ہی نہ ہو، اس لئے کہ ان مواضع میں حفاظت مقصود ہوتی ہے وہ جیسی بھی ہو۔

ان کے یہاں حرز بنفسہ میں محافظ کا ہونا شرط نہیں ہے، اور اگر رہے بھی تو اس کے رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اسی بنا پر اگر حرز بنفسہ میں خلل واقع ہوجائے اس طور پر کہ چور کو اندر آنے کی اجازت دیدے تو اس پر چوری کی حد قائم نہیں ہوگی، اگرچہ وہاں کوئی محافظ بھی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۳، الخرشی ۸/ ۱۱۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱۰/ ۲۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

موجود ہو، اسی وجہ سے مہمان پر چوری کی حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کو داخل ہونے کی اجازت نے حرز بنفسہ میں خلل پیدا کردیا، اسی طرح نوکر پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا فعل خیانت ہے اور خائن کی سزا ہاتھ کاٹنا نہیں ہے، اسی طرح اس پر بھی حد قائم نہیں ہوگی جو دوکانوں سے داخلہ کی اجازت کے وقفہ میں چرائے، بخلاف اس صورت کے کہ ایسے وقت میں چرائے جس میں داخلہ کی اجازت نہیں ہوتی۔

محفوظ مقام سے چرانے میں خود محفوظ مقام کا چرالینا داخل نہیں ہے، اس لئے کہ چوری کا تقاضا مقام محفوظ سے نکالنا ہے اور خود محفوظ مقام، محفوظ مقام میں نہیں ہے، اس لئے اس میں نکالنا نہیں پایا جائے گا، اسی بنا پر اگر کوئی گھر کا دروازہ یا دکان کی دیوار، یا نصب کردہ خیمہ چرالے جائے تو حنفیہ کے یہاں اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے نفس حرز کو چرایا ہے، حرز سے کسی چیز کو نہیں چرایا ہے۔

اور حرز بغیرہ ہر وہ جگہ ہے جو اشیاء کی حفاظت کے لئے تیار نہ کی گئی ہو اس میں بلا اجازت داخل ہوا جاسکتا ہے، کسی کو داخل ہونے سے روکا نہیں جائے گا، جیسے: مساجد، راستے اور بازار، یہ مقامات حرز نہیں سمجھے جاتے ہیں، الا یہ کہ یہاں کوئی محافظ ہو یعنی ایسا شخص ہو جو محض حراست و پہرہ داری کے لئے مقرر ہو[۱]، اور اگر اس کا کوئی دوسرا مقصد ہو تو مال اس کے ذریعہ محرز نہیں ہوگا۔

اسی بنا پر حنفیہ کے یہاں چراگاہ سے جانور کے چرانے والے پر حد قائم نہیں ہوگی، اگر چہ چرواہا اس کے ساتھ ہو، اس لئے کہ چرواہے کا کام چرانا ہے، حفاظت اس کے ضمن میں حاصل ہوتی

(۱) بدائع الصنائع ۷؍۷۳، ۷۴، فتح القدیر ۴؍۲۴۰، ۲۴۶، الفتاوی الہندیہ ۲؍۱۷۹۔

ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چرواہے کے ساتھ کوئی محافظ بھی ہو جس کا کام صرف حفاظت ہو تو ایسی حالت میں جانور محافظ کی وجہ سے محرز ہوگا، لہذا حد قائم کی جائے گی۔

اور اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو ایسا سامان چرائے جس کو اس کے مالک نے مسجد میں چھوڑ دیا ہو، اس لئے کہ مسجد مالوں کی حفاظت کے لئے نہیں بنائی گئی ہے، یہاں بلا اجازت ہر کوئی آسکتا ہے، اور اگر محافظ کے موجود ہونے کی حالت میں چرائے گا تو اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ حدیث میں آتا ہے: "**أن النبی ﷺ قطع ید سارق خمیصة صفوان، وکان نائما علیها فی المسجد**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے صفوان کی چادر کے چور کا ہاتھ کاٹا، صفوان اس پر مسجد میں سو رہے تھے)، اگر کوئی شخص حرز بالحافظ کو ہی چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسے کوئی اونٹ چرائے اور اس پر اس کا سوار سو رہا ہو، اس لئے کہ اونٹ محرز بالحافظ ہے، جب چور دونوں کو چرالے تو ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی خود حرز کو چرالے۔

حنفیہ کے نزدیک مکان محرز بالحافظ سمجھا جائے گا جب وہ شئ اس کی نگاہ کے سامنے ہو خواہ وہ ممیّز ہو یا غیر ممیّز، اس لئے کہ اس جگہ حفاظت ہی کے لئے محافظ ہے اور اس کا مقصد حفاظت ہی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں، انسان جو لباس زیب تن کئے ہوئے ہے، یا جو اس کے پاس ہے، یا جس پر سوار ہے یا جو سامان وغیرہ اس کی نگاہ کے سامنے ہے، وہ محرز بالحافظ سمجھا جائے گا اور اس پر حد قائم کی جائے گی جو اس میں سے نصاب کے برابر چرائے گا۔

(۱) نیل الأوطار ۷؍۱۴۳، حدیث: "**قطع ید سارق خمیصة صفوان**" کی روایت ابوداؤد (۴؍۵۵۳ تحقیق عزت عبید الدعاس)، نسائی (۸؍۶۹ طبع دار البشائر) اور حاکم (۴؍۳۸۰، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: حدیث صحیح الإسناد ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسجد حرز بالحافظ سمجھی جائے گی لہذا اگر اس میں کوئی پہرہ دار نہ ہو اور کوئی شخص کوئی ایسا سامان چرالے جو مسجد کی ضرورت کے لئے لازم ہو جیسے چٹائی، قندیل، یا زینت کے لئے ہو جیسے: منارہ، چراغدان، یا اس سے انتفاع کے لئے ہو جیسے قرآن اور علمی کتابیں تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حرز نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر مسجد میں کوئی پہرہ دار ہو تو اس کی وجہ سے مسجد محرز ہوگی [۱]۔

۳۹-ب- مالکیہ کی رائے ہے کہ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جس کو آدمی اپنا ٹھکانا بنائے، یا لوگ وہاں اپنے سامان رکھنے کے عادی ہوں، خواہ وہ جگہ گھری ہوئی ہو یا گھری ہوئی نہ ہو، جیسے گھر، دکان اور ذخیرہ اندوزی کی جگہ، اور جیسے کھلیان جہاں غلہ اور کھجور جمع کئے جاتے ہیں اور وہاں نہ کوئی دروازہ ہے، نہ چہار دیواری ہے اور نہ بند ہے اور جیسے بازار یا راستے میں وہ جگہیں جہاں تجار اپنے سامان رکھتے ہیں، اور وہ محفوظ کی ہوئی نہیں ہوتی ہیں اور جیسے وہ مقامات جہاں شام میں جانور واپس ہوتے ہیں اور ٹھہرتے ہیں اور وہ تعمیر شدہ نہیں ہوتے ہیں یا وہ مقام جہاں اونٹ کرایہ پر دینے کے لئے بیٹھائے جاتے ہیں [۲]۔

مالکیہ کی رائے یہ نہیں ہے کہ حرز بنفسہ کا حرز بالحافظ ہونا ممنوع ہے، جہاں اگر حرز بنفسہ میں خلل ہو جائے، اور وہ اس طرح کہ چور کو اندر داخل ہونے کی اجازت دیدی جائے تو حرز بالحافظ ہو جائے گا اگر وہاں کوئی محافظ ہو، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ مہمان پر حد قائم کی جائے گی اگر وہ اپنے میزبان کے گھر سے کچھ چرالے خواہ میزبان سورہا ہو یا بیدار ہو جب تک کہ شئی مسروق اس کی نگاہ کے سامنے ہو، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو داخل ہونے کے اذن عام کے وقت دکانوں کے صحن سے مال چرائے اگر چہ وہاں سامان پر کوئی نگراں نہ ہو، اس لئے کہ پڑوسیوں کی نگاہوں سے عادۃً اس کی حفاظت و نگرانی ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو خود حرز کو چرالے اس لئے کہ حرز اس کے قائم کرنے کی وجہ سے محرز ہے، چنانچہ دیوار اپنی تعمیر کی وجہ سے محرز ہے، دروازہ زمین میں ثابت و نصب کی وجہ سے محرز ہے، اور خیمہ قائم رہنے کی وجہ سے محرز ہے۔

''حرز بغیرہ'' وہ مقام ہے جس کو اس کے مالک نے اپنا ٹھکانا نہ بنایا ہو اور نہ ہی وہاں سامان رکھنے کا رواج ہو، جیسے راستہ، صحراء، وہ جگہ صاحب سامان سے محرز ہوگی، اگر وہ سامان سے عرف میں قریب سمجھا جاتا ہو، بشرطیکہ وہ زندہ، عاقل اور باشعور ہو، اسی وجہ سے مالکیہ کے نزدیک اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کسی میت، یا مجنون، یا بے شعور بچہ کی موجودگی میں کوئی سامان چرائے۔

مالکیہ نے اس حکم سے چراگاہ میں بکریوں کی چوری کو مستثنی کیا ہے اگر چہ ان کے ساتھ ان کا چرواہا ہو، لہذا ان کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ چرانے کے دوران بکریاں منتشر رہتی ہیں، اور ان سب پر کنٹرول نہیں رہتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "**لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل**" [۱] (لٹکے ہوئے پھلوں اور پہاڑوں میں رہ جانے والی بکری کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)، ان کے نزدیک اسی سے قریب پھیلائے ہوئے کپڑے کی چوری کا مسئلہ ہے اگر چہ محافظ کی موجودگی میں ہو،

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، ۷۶، فتح القدیر ۴/ ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۳۱، الخرشی ۸/ ۱۱۷، المدونہ ۱۶/ ۷۹، المنتقی شرح الموطا ۷/ ۱۵۹ میں ہے: اگر مویشی باڑہ میں آجائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر چہ گھر اور احاطہ نہ ہو اور نہ بند ہو اور اس کا مالک اپنے شہر میں ہو۔

(۱) حدیث: "لا قطع في ثمر معلق، ولا في حريسة جبل" کی روایت امام مالک نے المؤطا (۲/ ۸۳۱ طبع الحلبی) میں حضرت عبداللہ المکی سے مرسلا کی ہے، ابن عبد البر کا بیان ہے: مؤطا کے رواۃ ارسال پر متفق ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ کی حدیث معنی متصل ہے۔

اس لئے کہ یہاں اس کا لینے والا خائن ہے یا اچکا ہے۔

اور اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو ایسا مال چرائے جس کے مالک نے اس کو مسجد میں رکھا ہو، اس لئے کہ وہ اصلا مال کی حفاظت کے لئے نہیں بنی ہے، الا یہ کہ وہاں کوئی پہرہ دار ہو جو اس کی نگرانی کر رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ حرز بالحافظ ہو جائے گی، اسی طرح اگر کوئی شخص حرز بالحافظ کو چرالے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، جیسے کوئی اونٹ چرائے اور اس کا سوار اس پر سویا ہوا ہو، اس لئے کہ محافظ کا قبضہ اونٹ سے زائل نہیں ہوا ہے، لہذا اگر اس کے بعد سوار بیدار ہو جائے تو چور کا یہ فعل اختلاس (اچکنا) کہلائے گا اگر سوار کا قبضہ اونٹ پر سے ختم کردے[۱]۔

مسجد کے چور کے بارے میں مالکیہ سے دو روایتیں ہیں: پہلی روایت کے مطابق اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو مسجد کی عمارت کا کوئی حصہ چرائے، جیسے: دیوار، یا دروازہ، یا چھت اور اس شخص پر بھی حد جاری کی جائے گی جو مسجد میں استعمال کرنے کے لئے تیار کردہ کسی سامان میں سے چرائے جیسے: چٹائی، یا دری، جائے نماز، یا قندیل کیونکہ یہ سامان بذات خود محرز و محفوظ ہیں۔

دوسری روایت کے مطابق مسجد کے سامانوں میں سے جو زمین میں ثابت شدہ ہوں جیسے ٹالیاں یا جو کیل کے ذریعہ بندھے ہوئے ہوں جیسے زنجیروں میں بندھی ہوئی قندیلیں یا بعض بعض سے بندھے ہوئے ہوں، جیسے بعض بعض میں سلے ہوئے فرش، ان سب کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور جو ایسے نہ ہوں ان کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[۲]۔

۴۰ – ج – شافعیہ کے نزدیک حرز بنفسہ صرف وہ بند مکان ہے جو مال کی حفاظت کے لئے آبادی کے اندر بنایا گیا ہو، جیسے گھر، دوکانیں اور جانوروں کے باڑے، لہذا اگر مکان بند نہ ہو، اس طرح کہ اس کا دروازہ کھلا ہوا ہو، یا اس کا دروازہ ہی نہ ہو، یا اس کی دیوار منہدم ہو یا اس میں سوراخ ہو تو وہ حرز بنفسہ نہیں ہوگا اور اگر وہ مکان مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو جیسے بازار، مسجد اور راستہ تو وہ حرز بنفسہ نہیں ہوگا اور اگر وہ مکان آبادی سے باہر ہو اس طور پر کہ گاؤں یا شہر کی عمارتوں سے الگ ہو اگر چہ ایک باغ کا فاصلہ ہو تو حرز بنفسہ نہیں ہوگا، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حرز بنفسہ کا حرز بالحافظ ہونا ممنوع نہیں ہے اگر حرز بالمکان میں خلل واقع ہو جائے، اس طرح کہ چور کو داخلہ کی اجازت دے دے یا دروازہ کھول دے، یا اس میں سوراخ کردے، اسی بنا پر ان کے نزدیک مہمان پر حد قائم کی جائے گی، اگر اس مکان کے علاوہ سے چرائے جس میں وہ مہمان ہوا ہے، کیونکہ اس نے مال محرز چرایا جس میں اس کے لئے کوئی شبہ نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس مکان سے چرائے جس میں وہ مہمان بن کر اترا ہے، اس لئے کہ اجازت کی وجہ سے حرز میں خلل ہو گیا، الا یہ کہ اگر اس مکان میں جہاں وہ مہمان بن کر اترا ہے کوئی محافظ ہو جس کی نگاہ اس پر ہو تو مکان حرز بالحافظ سمجھا جائے گا اور اگر محافظ سو رہا ہو تو حرز میں خلل ہو جائے گا، لیکن اگر مہمان ایسی شئ چرائے جس کو سونے والا پہنے ہوا ہو یا اس کو تکیہ بنائے ہوا ہو یا اس پر ٹیک لگائے ہو یا اسے لپیٹے ہوا ہو تو اس کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ شافعیہ کے یہاں نفس حرز کے چور پر سرقہ کی حد جاری کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی اقامت کی وجہ سے محرز ہے، اسی بنیاد پر جو شخص دیوار کا پتھر یا گھر کا دروازہ یا چھت کی لکڑی چرائے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اور "حرز بغیرہ" ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو یا آبادی سے باہر ہو، یا بند نہ ہو[۱]، اور یہ مکان اس وقت حرز

(۱) شرح الزرقانی ۸/۹۹، ۱۰۴، شرح الخرشی ۸/۱۱۹، مواہب الجلیل ۶/۳۰۹۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/۳۰۹، ۳۱۳۔

(۱) أسنی المطالب ۴/۱۴۱، ۱۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۲، المہذب ۲/۲۸۰۔

ہوگا جبکہ وہاں مال کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی محافظ مقرر ہو اس طرح کہ چوری کے وقت اس کا مالک عرف میں کوتاہی کرنے والا نہ سمجھا جائے، حرز کے نوع کے اختلاف کے اعتبار سے نگرانی کی حد الگ الگ ہوگی۔

۱- اگر مال کسی غیر محفوظ جگہ پر ہو، جیسے: جنگل یا مسجد یا سڑک، تو محرز ہونے کے لئے شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مالک کی طرف سے یا اس شخص کی طرف سے جس کو مالک نے اس کی نگرانی کے لئے رکھا ہو مسلسل اس کی نگرانی ہورہی ہو، عارض وقفے جن میں نگراں غافل ہوجاتے ہیں عرف میں اس تسلسل کو ختم کرنے والے نہیں سمجھے جاتے ہیں، لہذا اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو اس وقفہ کے دوران چوری کرے، اسی وجہ سے یہ مکان حرز نہیں سمجھا جائے یا اگر محافظ مال سے اتنی دور ہو کہ عرف میں دور سمجھا جائے گا یا سو رہا ہو یا اس کی طرف اپنی پشت کئے ہوئے ہو یا وہاں پر بھیڑ ہو جو مال اور نگراں کے درمیان حائل ہو۔

مسلسل نگرانی کا تقاضا یہ ہے کہ نگراں از خود اپنی قوت سے یا بذریعہ استغاثہ دوسروں کی قوت سے چور کو چوری کرنے سے روکنے پر قادر ہو، لہذا اگر نگراں کمزور ہو، چور کو دفع کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو، اور بوجہ دوری دوسروں سے تعاون لینا ممکن نہ ہو تو مال محفوظ نہیں سمجھا جائے گا، چراگاہ ان جگہوں میں سے ہے جو مسلسل نگرانی کے محتاج ہیں، لہذا چوپایوں کے لئے وہ حرز نہیں سمجھا جائے گا مگر جبکہ ان کے ساتھ نگراں مقرر ہو جو برابر جانوروں پر نگاہ رکھے، اور اگر جانور دور ہوجائیں تو ان کی آواز سن سکے اور اگر جانور قطار میں چل رہے ہوں، اور ان کو ایک شخص کھینچ کرلے جارہا ہو تو اس کی وجہ سے جانور محرز نہیں ہوں گے مگر جبکہ ہر لمحہ ان کی طرف متوجہ رہے اور ان کو دیکھتا رہے، اور اگر جانور قطار میں نہ ہوں یا قائد بعض جانوروں کو کسی شئی کے حائل ہوجانے کی وجہ سے نہ دیکھ سکتا ہو تو حرز میں خلل ہوجائے گا، اور چور سے حد ساقط ہوجائے گی۔

۲- اور اگر مال کسی محفوظ جگہ میں ہو، جیسے گھر، دکان، اصطبل تو رواج کے مطابق نگرانی کافی ہوگی، لہذا اگر یہ مکان آبادی سے متصل ہو اور اس میں بند دروازہ ہو تو وہ حرز سمجھا جائے گا، خواہ محافظ طاقتور ہو یا ضعیف، سویا ہوا ہو یا بیدار، دن میں ہو یا رات میں خواہ امن وسکون کا زمانہ ہو، یا بدامنی کا اور اگر کوئی وہاں محافظ نہ ہو تو حرز نہیں سمجھا جائے گا مگر جبکہ دروازہ بند ہو اور وقت دن کا ہو اور زمانہ امن کا ہو ورنہ حرز نہیں ہوگا[(۱)]۔

اور اگر وہ مکان آبادی سے دور ہو اور وہاں کوئی طاقتور، اور بیدار محافظ ہو تو وہ حرز سمجھا جائے گا، خواہ دروازہ بند ہو یا کھلا ہوا ہو، شافعیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اگر وہاں کوئی طاقتور شخص سویا ہوا ہو اور دروازہ بند ہو تو وہ جگہ حرز ہوگی اور اگر وہاں کوئی نہ ہو، یا کمزور شخص ہو تو وہ مکان اس میں موجود مال کے لئے حرز نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ دروازہ بند ہو۔

صحیح مذہب یہ ہے کہ مسجد بذات خود حرز بنفسہ ہے، اس چیز کے حق میں جو اس کی تعمیر کے لئے ہو، جیسے چھت اور بلڈنگ یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، جیسے: دروازے اور کھڑکیاں، یا اس کی زینت کے لئے ہو جیسے پردے اور زینت کے لئے لٹکی ہوئی قندیلیں۔

اور جو لوگوں کے انتفاع کے لئے ہو، جیسے: چٹائی، لالٹین جو مسجد میں روشن کی جاتی ہیں اور قرآن کریم، اس سلسلہ میں اصح قول یہ ہے کہ ان کے چور پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر اس کو بھی انتفاع کا حق

= مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۵۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۸، ۴۵۰، ۴۵۲۔

ہو، اس لئے کہ شبہ موجود ہے، اصح قول کے مقابل قول یہ ہے کہ چٹائی، اور قندیلوں کے چرانے والے پر حد قائم کرنا واجب ہے [1]۔

۴۱-د- حرز بنفسہ کے بارے میں حنابلہ، شافعیہ کے موافق ہیں کہ یہ ہر وہ جگہ ہے جو بند ہو، مال کی حفاظت کے لئے آبادی کے اندر بنائی گئی ہو، جیسے: گھر، دکانیں اور جانوروں کے باڑے۔

اور اگر بند نہ ہو: اس طرح کہ اس کا دروازہ کھلا ہو یا اس میں سوراخ ہو تو وہ جگہ حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائے گی، اور اگر مال کی حفاظت کے لئے نہ بنائی گئی ہو جیسے بازار اور مسجد، تو حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائیگی اور اگر آبادی سے باہر ہو تو بھی حرز بنفسہ نہیں سمجھی جائے گی، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرز بنفسہ کو حرز بالحافظ سمجھنا ممنوع نہیں ہے، اگر حرز بالمکان میں خلل واقع ہوجائے اس طور پر کہ چور کو داخلہ کی اجازت دیدی جائے یا دروازہ کھلا ہوا ہو یا مکان میں سوراخ کردیا گیا ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک مہمان پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگر وہ اس جگہ سے چرائے جہاں اس کو داخل ہونے کی اجازت ہے، کیونکہ اجازت کی وجہ سے حرز میں خلل ہوجائے گا، لیکن اگر ایسی جگہ سے چرائے جہاں داخلہ کی اجازت نہیں ہے تو مہمان کے معاملہ کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہوگا، لہذا اگر میزبان اس کی مہمان نوازی نہ کرے اور وہ ضیافت کے بقدر چوری کرلے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اور اگر میزبان اس کی ضیافت کرے تو اس پر چوری کی حد قائم کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس شخص پر حد قائم کی جائے گی جو خود حرز کو چرالے، کیونکہ وہ اپنے قیام کی وجہ سے محرز ہے، اسی بنا پر جو شخص گھر کی دیوار کا پتھر یا اس کا دروازہ وغیرہ چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اور حرز بغیرہ وہ مقام ہے جو عادۃً نگراں کے بغیر مال کی حفاظت کے لئے نہ بنایا گیا ہو، جیسے ڈیرے اور بڑے خیمے، یا آبادی سے الگ مکان جیسے باغوں، صحراء اور راستوں پر بنے ہوئے گھر خواہ بند ہوں یا کھلے، تو یہ مکانات نگراں کے بغیر حرز نہیں ہوں گے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، طاقتور ہو یا کمزور جب تک کہ سوکر نگرانی میں کوتاہی نہ کرے یا کھیل وغیرہ میں لگ کر نگرانی سے غافل نہ ہوجائے، اسی بنا پر چراگاہ میں جانور کا حرز ان کے چرواہے کی نگرانی سے ہوگا، اس طرح کہ ان کو دیکھ رہا ہو اور اپنی آواز جانوروں تک پہنچاتا ہو اور اگر وہ سوجائے یا جانوروں سے غافل ہوجائے، یا بعض جانور اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائیں تو جانور محرز نہیں ہوں گے، اگر اونٹ بیٹھے ہوئے ہوں تو وہ محرز ہوں گے، اگر انہیں باندھ دیا جائے اور ان کے ساتھ نگراں ہو اگرچہ وہ سویا ہوا ہو [1]۔

مسجد سے چوری کے متعلق حنابلہ کی دو رائیں ہیں: پہلی رائے: مسجد حرز بنفسہ نہیں ہے مگر اس سامان کے حق میں جو اس کی عمارت یا اس کی زینت کے لئے ہو، جیسے چھت اور دروازے وغیرہ اور جو اشیاء لوگوں کے انتفاع کے لئے ہوں، جیسے چٹائی، قالین، جائے نماز، روشنی کے لئے قندیلیں تو ان اشیاء کے چرانے والے پر حد قائم نہیں کی جائے گی اگرچہ کسی نگراں کی نگرانی سے محرز ہوں، اس لئے کہ ان اشیاء سے فائدہ اٹھانے میں چور کا حق شبہ سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی، دوسری رائے: مسجد کی کوئی بھی شئ چرانے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی خواہ وہ چیز مسجد کی عمارت و زینت کے لئے ہو، یا لوگوں کے انتفاع کے لئے ہو، اس لئے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی مسجد کا مالک نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی تعمیر

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۵۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۰، ۲۵۷۔

عامۃ المسلمین کے انتفاع کے لئے ہوتی ہے، لہذا یہ شبہ ہوگا جو حد کو ساقط کردے گا، خواہ حرز بنفسہ سے چوری سمجھی جائے یا نگراں کے ذریعہ حفاظت سے سمجھا جائے [1]۔

رکن چہارم: خفیہ طور پر لینا:

۴۲- سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ چور مال مسروق کو خفیہ طور پر لے اور اس کو مقام محفوظ سے نکالے اور اگر لینا شروع کرے لیکن پوری نہ کرسکے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی اور بعض اوقات شریک پر چوری کی حد قائم کی جاتی ہے اگر اس کا عمل اس حد تک پہنچ چکا ہو کہ اس کی طرف چوری کی نسبت کرنا ممکن ہو۔

۱- لینا:

۴۳- جمہور فقہاء کے نزدیک محض لینا چوری نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ حرز ختم نہ ہوجائے، جیسے چور اس کے تالے کھولے اور داخل ہوجائے، یا اس کا دروازہ یا اس کی کھڑکیاں توڑے یا چھت یا دیوار میں سوراخ کرے یا جیب کے اندر سے روپے وغیرہ نکالنے کے لئے اس میں ہاتھ ڈالے، یا سونے والے کے سر کے نیچے سے کپڑا کھینچ لے یا اسی طرح کوئی اور عمل کرے، لیکن تمام فقہاء لینے کے طریقہ پر جس کی وجہ سے حد قائم کی جاتی ہے، متفق نہیں ہیں۔

امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ لینا اس وقت پایا جائے گا جب حرز مکمل ختم ہوجائے، ختم نہ ہونے کا شبہ نہ رہے، اس طور پر کہ عملا حرز میں داخل ہوجائے اگر اس میں داخل ہونا ممکن ہو، جیسے گھر اور دکان اور اگر ایسی چیز ہے جس میں داخل ہونا ممکن نہ ہو، جیسے

(۱) کشاف القناع ۴/ ۸۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۴۔

صندوق اور جیب تو داخل ہونے کی شرط نہیں ہوگی [1]۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل: حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: چور اگر چالاک ہوگا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، دریافت کیا گیا: وہ کیسے؟ انہوں نے فرمایا: گھر میں نقب لگائے اور خود داخل ہونے کے بجائے اندر ہاتھ داخل کرکے سامان نکال لے [2]۔

امام ابو یوسف، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرز کے ختم ہونے اور لینے کے پائے جانے کے لئے حرز میں داخل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حرز میں داخل ہونا مقصود بالذات نہیں ہے، بلکہ مال لینے کے لئے ہے، لہذا اگر حرز کے اندر ہاتھ داخل کرکے مال نکال کر مقصد پورا ہوجائے تو اتنا ہی حرز کے ختم ہونے اور مال لینے کے لئے کافی ہے [3]۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل: حدیث میں آیا ہے کہ ایک شخص اپنے ٹیڑھے سر والے ڈنڈا سے حاجیوں کا سامان چراتا تھا اس سے کہا گیا: کیا تم حاجیوں کا سامان چراتے ہو؟ اس نے جواب دیا، میں نہیں چراتا ہوں، وہ تو ٹیڑھے سر والا ڈنڈا چراتا ہے، نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**رأيته يجر قصبه في النار**" (میں نے اس کو جہنم میں دیکھا کہ وہ اپنی آنتیں کھینچ رہا ہے)، کیونکہ وہ حاجیوں کا مال لیا کرتا تھا [4]۔

۲- چھپا کر لینا:

۴۴- سرقہ (چوری) کی حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے کہ خفیہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۶، الہدایہ ۲/ ۹۳۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۴۷۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۴۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۰، المہذب ۲/ ۲۹۷، المغنی ۱۰/ ۲۵۹۔

(۴) حدیث "المحجن" کی روایت مسلم (۲/ ۶۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ

طور سے چھپا کر کوئی شئ لی جائے، اور وہ اس طرح کہ مالک کے علم اور اس کی رضامندی کے بغیر لی جائے، اس لئے کہ علی الاعلان کسی شئ کا لینا سرقہ نہیں ہے، بلکہ غصب، یا لوٹ یا ناحق غلبہ یا جھپٹ ہے، اور اگر مالک یا اس کے قائم مقام کے علم کے بغیر کوئی شئ لے، پھر وہ راضی ہوجائے تو وہ سرقہ نہیں ہے، اس کی تفصیل پیچھے گذر چکی ہے، دیکھئے: اصطلاح: ''الاختلاس''، ''جحد الأمانة''، ''الحرابة''، ''الغصب''، ''النبش''، ''النشل'' اور ''النہب''[1]۔

۳-نکالنا:

۴۵-خفیہ طور پر لینا اس وقت مکمل ہوگا جبکہ چور مال مسروق کو مقام حرز اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا جائے) کے قبضہ سے نکال کر اپنے قبضہ میں کرلے۔

الف-حرز سے نکالنا:

۴۶- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ سرقہ کی حد قائم کرنے کے لئے شئ مسروق[2] کا حرز سے نکالنا واجب ہے، اگر سرقہ حرز بالحافظ سے ہو تو محض لینا کافی ہوگا، اس لئے کہ حرز بالحافظ میں مکان کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور اگر سرقہ حرز بنفسہ سے ہو تو مال مسروق کو اس جگہ سے نکالنا ضروری ہے جو کہ اس کی حفاظت کے لئے تیار کی گئی ہو، اور اگر مال مسروق کو نکالنے سے پہلے حرز کے اندر ہی چور پکڑ لیا جائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی[1]۔

حرز سے نکالنا یا تو براہ راست ہوگا اس طور پر کہ مال مسروق کو حرز سے خفیہ طور پر لینے کے لئے چور خود جائے اور اس کو لے کر نکل آئے، یا اس طور پر کہ اس کا عمل براہ راست اس کو نکالنے کا ذریعہ ہو، مثلا حرز میں داخل ہوا اور مسروق کو لے کر اسے حرز سے باہر پھینک دے، یا حرز سے نکالنا براہ راست نہیں ہوگا، اس کو فقہاء ''اخذ بالتسبب'' (سبب کے ذریعہ لینا) سے تعبیر کرتے ہیں، اس طور پر کہ چور کا عمل مسروق کو حرز سے نکالنے کا سبب تو ہو مگر براہ راست نہ نکالے، مثلاً اس کو کسی جانور کی پشت پر رکھ دے اور اس کو کھینچ کر حرز سے باہر کردے، یا اس کو ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال دے، پھر پانی کا دہانہ کھولدے اور پانی کی لہر اس کو حرز سے باہر نکالدے، اور چاہے نکالنا براہ راست ہو یا براہ راست نہ ہو، پھر بھی خفیہ طور پر لینے کی شرطیں پوری پائی جائیں گی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ دراصل وہی شئ مسروق کو نکالنے والا ہے، خواہ بذات خود یا آلہ کے ذریعہ ہو، البتہ حرز سے نکالنے کی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ اختلاف اخذ تام (مکمل طور پر لینا) کے مفہوم میں اختلاف پر مبنی ہے، ان ہی میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ چور حرز کو ختم کردے اور اس میں داخل ہوجائے، اور خفیہ طریقہ پر سامان لے کر حرز سے باہر پھینک دے، اس کے بعد خود نکلے اور اس کو لے لے، اس صورت میں جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ اخذ تام ہے، لہذا چور پر حد قائم کی جائے گی، امام زفر نے اختلاف کیا ہے، ان

= سے ان الفاظ سے کی ہے: ''حتى رأيت فيها صاحب المحجن يجر قصبه في النار وكان يسرق الحاج بمحجنه، فإن فطن له قال: إنما تعلق بمحجني، و إن غفل عنه ذهب به'' اور المحجن: ٹیڑھے سر والا ڈنڈا اور ہر ٹیڑھے سر والا، جیسے صولجان۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۴، ۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۲، اس بحث کے شروع میں متعلقہ الفاظ کی تفصیل دیکھی جائے۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۵۵، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۶۷۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۶۴، ۶۵، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، المہذب ۲/ ۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۹۷۔

کی رائے ہے کہ اخذ تام صرف نکالنے سے ہوتا ہے اور پھینکنا نکالنا نہیں ہے اور باہر سے لینا حرز سے لینا نہیں سمجھا جائے گا [1]۔

ب-مال مسروق کو مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا:

۴۶-م-حرز سے مال مسروق کو نکالنے سے مسروق منہ کے قبضہ سے بھی نکل جاتا ہے، اور وہ اس طرح کہ چور جب مال مسروق کو گھر، یا دکان یا باڑہ، یا جیب سے نکالے گا تو وہ مسروق منہ کے قبضہ سے بھی نکالے گا، کیونکہ اس نے قابض کے قبضہ کو مسروق سے زائل کر دیا، لیکن مال مسروق کا مالک یا اس کے نائب کے قبضہ سے نکالنا حرز سے اس کو لے کر چور کے نکلنے پر موقوف نہیں ہوگا، چنانچہ کبھی قابض کا قبضہ مسروق سے زائل ہو جاتا ہے حالانکہ چور حرز میں موجود ہوتا ہے، اور مسروق کو حرز سے نکالنا نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ اگر چور مقام حرز کو چھوڑنے سے پہلے مسروق کو نگل جائے، تو اس صورت میں اور اس کے مثل صورتوں میں حرز سے چور کے نکلے بغیر مسروق مسروق منہ کے قبضہ سے نکل جائے گا۔

ج-مال مسروق کا چور کے قبضہ میں داخل ہونا:

۴۷- حنفیہ کی رائے ہے کہ مال مسروق کو حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے سے چور کے قبضہ میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا، اسی وجہ سے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس کی مثال: چور حرز کو ختم کر دے اور اندر داخل ہو جائے، خفیہ طور پر سامان لے لے اور حرز سے باہر اس کو پھینک دے اس کے بعد اس کو لینے کے لئے باہر نہ نکل سکے یا حرز سے باہر نکلے، تاکہ اس کو لے لے، لیکن نکلنے کے بعد معلوم ہو کہ دوسرا اس کو لے کر چلا گیا ہے، یہاں یقیناً مال مسروق حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکل گیا ہے، لیکن چور کے قبضہ میں نہیں گیا ہے، کیونکہ اگر وہ حرز سے باہر نکلنے پر قادر نہ ہو سکے تو مسروق پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوگا اور عملاً اس کے قبضہ میں نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر وہ باہر نکلے، اور مسروق کو نہ پائے اس صورت میں لینے والے کے قبضہ نے چور کے قبضہ کو روک دیا، اس طرح مال مسروق لینے والے کے قبضہ میں داخل ہو جائے گا، چور کے قبضہ میں داخل نہیں ہوگا اور اس وقت چور پر حد قائم کرنے کے درمیان یہ روک بننے والا قبضہ حائل ہو جائے گا، اگرچہ اس کی تعزیر ہوگی [1]، حنفیہ کے نزدیک یہی حکم اس شخص پر منطبق ہوگا جو حرز کو ختم کر دے اور اس میں داخل ہو جائے اور خفیہ طور پر سامان لے لے۔ اور حرز کے اندر ہی اسے تلف کر دے، اس لئے کہ اگر ایسے مال کو تلف کرے گا جو تلف کرنے سے ختم ہو جاتا ہے، جیسے کھانا کھالے یا سامان جلا دے یا کپڑا پھاڑ دے، یا برتن توڑ دے تو وہ چور نہیں کہلائے گا بلکہ وہ تلف کرنے والا ہوگا، اور اس پر ضمان عائد ہوگا اور تعزیر ہوگی، اور اگر وہ اس کے بعض حصہ کو تلف کر دے اور بعض کو باہر نکال لے اور جسے باہر لایا ہے اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو وہ چور ہوگا، کیونکہ حرز کے ختم کرنے اور نکالنے کی وجہ سے پوری طرح لینا پایا جائے گا، امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اگر چور بعض حصہ کو تلف کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور جس چیز کا ضمان ادا کیا جائے وہ ضمان کی وجہ سے ملکیت میں آجاتی ہے، لہذا سبب ملک نکالنے سے پہلے پایا جائے گا اور کسی کا ہاتھ اپنے مال میں نہیں کاٹا جاتا ہے، اور حرز کے اندر جس مال کو تلف کیا ہے اگر وہ تلف کرنے سے ختم نہ ہوتا ہو، جیسے: جواہر یا دینار کو نگل جائے تو اس میں بھی وہ چور نہیں سمجھا جائے گا یہاں تک کہ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۴۴، المبسوط ۹/ ۱۴۸، الہدایہ ۲/ ۹۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۴۴، المبسوط ۹/ ۱۴۸۔

اگر جس کو نگلا تھا وہ نکل بھی جائے، کیونکہ نگلنا شئ کو ہلاک کرنا سمجھا جاتا ہے، اس لئے وہ اتلاف ہوگا، اور اس پر ضمان عائد ہوگا (۱)۔

حنفیہ کے علاوہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مال مسروق کو حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے سے چور کے قبضہ میں داخل ہونا عملا یا حکما لازم ہوگا، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اگر چور حرز میں داخل ہوا اور خفیہ طور پر کوئی شی لے لے اور حرز سے باہر اس کو پھینک دے تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ جس وقت اس نے مال مسروق کو اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالا، تو اس نے اپنے قبضہ میں حکما داخل کرلیا، جب وہ اس کے بعد باہر نکلے گا اور اس کو لے گا تو مسروق پر بالفعل قبضہ حکما قبضہ سے ضم ہوجائے گا، اور دونوں میں سے ہر ایک تنہا موجب حد ہے، اسی طرح اگر وہ حرز سے نکلے اور دیکھے کہ دوسرے نے مال مسروق لے لیا ہے، اس لئے کہ مال مسروق پہلے ہی اس کے قبضہ میں حکما داخل ہو چکا تھا، اگر چہ وہ اس پر عملا قابض نہیں ہوسکا، دوسرا جس نے مال مسروق پر قبضہ کیا ہے وہ اس حکم میں ان کے نزدیک کوئی تغیر واقع نہیں کرے گا، اس لئے کہ دوسرے کا قبضہ چور کے قبضہ میں داخل ہونے کے بعد ہی ہوگا۔

اسی طرح (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) چور پر اس وقت بھی حد قائم کی جائے گی جب مال مسروق کو حرز سے باہر پھینک دے، پھر اس کو لینے کے لئے باہر نہ نکل سکے اس طور پر کہ اندر ہی پکڑ لیا جائے، یا باہر نکلنے سے روک دیا جائے، اس لئے کہ وہ مسروق منہ کے قبضہ سے محض نکلتے ہی چور کے قبضہ میں حکما داخل ہوجائے گا، اور اخذ کے مکمل ہونے کے لئے عملا قبضہ کی طرح حکمی قبضہ بھی کافی ہے، اگر چور مال مسروق کو باہر پھینک دے، اور اس کو لینے کے لئے خود باہر نہ نکل سکے بلکہ حرز کے اندر ہی گرفتار کرلیا جائے تو اس پر حد قائم کرنے کے بارے میں اگر چہ امام مالک کو تردد تھا لیکن صحیح قول حد قائم کرنے کا ہی ہے، جیسا کہ ابن عرفہ نے صراحت کی ہے (۱)، ہاتھ کاٹنے کا دار و مدار حرز سے نصاب کے برابر نکالنے پر ہے، خواہ چور حرز میں داخل ہونے کے بعد باہر نکلے، یا نہ نکلے یہاں تک کہ اگر چور حرز سے نصاب کے مساوی مال نکالے، پھر مال مسروق لے کر واپس آجائے، اس کو حرز میں رکھ دے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ جمہور حنفیہ کے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص حرز کو ختم کردے اور اندر داخل ہوجائے اور ایسی شئ لے لے جو کہ اتلاف سے فاسد ہوجاتی ہے، پھر اس کو تلف کردے درانحالیکہ وہ حرز کے اندر ہی ہو، اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا یہ عمل ہلاک کرنا سمجھا جائے گا نہ کہ چوری، اور اس پر ضمان اور تعزیر لازم ہوگی، اور اگر مال مسروق کے بعض حصہ کو حرز کے اندر تلف کردے، اور دوسرے بعض کو باہر نکالے اور جتنا باہر نکالے اس کی قیمت نصاب کے برابر ہو تو وہ چور کہلائے گا، اور اس پر حد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ حرز کو ختم کرنے اور اس سے بقدر نصاب باہر نکالنے کی وجہ سے لینا پایا جائے گا، لیکن اختلاف اس شخص کے حکم کے بارے میں ہے جو حرز کے اندر ایسی شئ تلف کردے جو تلف کرنے سے ختم نہ ہوتی ہو، مثلاً: دینار یا جوہرہ نگل جائے، پھر حرز سے باہر آجائے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں نگلنا مکمل لینا سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے مال مسروق کو ایک برتن میں رکھا اور برتن لے کر نکل گیا، لہذا اس پر حد قائم کی جائے گی اس میں اختلاف نہیں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۷۰، ۷۱، ۸۴، فتح القدیر ۴/ ۲۶۴، المبسوط ۹/ ۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸، المہذب ۲/ ۲۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۵۹، شرح الزرقانی ۸/ ۹۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۸، ۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۸۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ عمل اتلاف قرار دیا جائے گا، اگر مسروق کو نگلنے کے بعد اپنے پیٹ سے نہ نکالے، لہذا اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے اسے حرز کے اندر ہوتے ہوئے ہی استعمال کرلیا ہے تو یہ کھانا کھانے کی طرح ہوجائے گا لیکن اگر مسروق نگلنے کے بعد اس کے پیٹ سے نکل جائے تو اصح قول یہ ہے کہ اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ مسروق اپنے حال پر باقی ہے ختم نہیں ہوا ہے، پس یہ اس صورت کے مشابہ ہوجائے گا جبکہ منہ میں یا کسی برتن میں رکھ کر اس کو نکالے۔

حنابلہ کے دو قول ہیں: اول: ہر حال میں یہ عمل تلف کرنا سمجھا جائے گا اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؟ بلکہ ضمان واجب ہوگا، دوسرا قول: مال مسروق اگر نگلنے والے کے پیٹ سے نہ نکلے تو یہ عمل تلف کرنا سمجھا جائے گا، اور حد جاری نہیں ہوگی، اور اگر نگلنے کے بعد پیٹ سے باہر نکل آئے تو سرقہ سمجھا جائے گا، اور اس پر حد قائم ہوگی، یہ ایسا ہے گویا اس کو اپنی جیب میں رکھ کر باہر نکالا [۱]۔

د- لینے کی ابتداء کرنا:

۴۸- ہر وہ عمل جو چوری کا سبب ہوسکتا ہو وہ چوری کا شروع کرنا سمجھا جائے گا، لیکن اس سے سرقہ مکمل نہیں ہوگا، اور یہ جیسے وہ وسائل جو حرز کو ختم کرنے یا مالک کے علم ورضا کے بغیر کسی شئ کے لینے یا مال مسروق کے لینے والے کے قبضہ میں داخل ہوئے بغیر اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنے یا نصاب سے کم نکالنے کے سبب ہوں اور اگر سرقہ تام ہوگا تو چور پر حد جاری کی جائے گی، کیونکہ اس نے ایک ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی وجہ سے شرعاً حد واجب

(۱) شرح الخرشي ۸؍۹۷، شرح الزرقاني ۸؍۹۹، الشرح الكبير للدردير ۴؍۳۳۸، أسنى المطالب ۴؍۱۸۴، المهذب ۲؍۲۹۷، مغني المحتاج ۴؍۱۷۳، روضة الطالبين ۱۰؍۱۳۶، المغني مع الشرح الكبير ۱۰؍۲۶۱۔

ہوتی ہے، یہاں ان اعمال کو الگ الگ نہیں دیکھا جائے گا، جن سے سرقہ مکمل ہوا ہے۔

سرقہ شروع کرنے کا حکم:

۴۹- شرع اسلامی میں طے شدہ ہے کہ ہر وہ معصیت جس کے نتیجہ میں کسی انسان کے حق، یا امت کے حق کے خلاف زیادتی لازم آئے تو اس معصیت کے مرتکب پر حد، یا تعزیر یا کفارہ لازم آئے گا، شرعی حدود اور کفارے متعین ہیں جس معصیت میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو، تو اس معصیت کے مرتکب کو بطور تعزیر سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایک مکمل جرم کیا ہے، اس بات سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ اس کا عمل دوسرے جرم کو شروع کرنا سمجھا جائے [۱]، دیکھئے: اصطلاح ''تعزیر''۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ اگر سرقہ تام نہ ہو تو حد جاری نہیں ہوگی، لیکن اس شخص پر تعزیر واجب قرار دیتے ہیں جو ایسے اعمال کرنے شروع کرے جس کے مجموعہ سے سرقہ مکمل ہوتا ہے، لیکن اس اعتبار سے نہیں کہ وہ سرقہ شروع کرنے والا ہے، بلکہ اس اعتبار سے کہ اس نے ایک معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے [۲]، حضرت عمرو بن شعیبؓ سے روایت ہے کہ ایک چور نے مطلب بن وداعہ کے خزانہ میں نقب لگایا، اس نے سامان جمع کیا اور لے کر نکل نہیں سکا اسے حضرت ابن زبیرؓ کے پاس لایا گیا، انہوں نے کوڑے لگائے اور ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، حضرت ابن عمرؓ کے پاس سے گذر ہوا تو انہوں نے پوچھا، تو ان کو بتایا گیا وہ حضرت ابن

(۱) المبسوط ۹؍۳۶، مواهب الجليل ۶؍۳۲۰، القليوبي وعميره ۴؍۲۰۵، كشاف القناع ۴؍۷۲۔

(۲) المبسوط ۹؍۱۴۷، حاشية الدسوقي ۴؍۳۰۶، الأحكام السلطانية للماوردي ص؍۲۳۷، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص؍۲۸۱۔

زبیرؓ کے پاس آئے اور کہا: آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: پھر کوڑے کس لئے؟ انہوں نے کہا: مجھے غصہ آ گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہاں تک کہ وہ گھر سے نکل جائے، تمہارا کیا خیال ہے اگر تم کسی عورت کے دونوں پیروں کے درمیان کسی مرد کو دیکھو درانحالیکہ ابھی اس نے بدکاری نہیں کی، کیا تم اس پر حد جاری کروگے؟ انہوں نے کہا: نہیں [1]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سرقہ شروع کرنے کے لئے کوئی سزا متعین نہیں ہے، اس پر تعزیر کے عام قواعد جاری ہوں گے [2]۔

چوری کرنے میں شریک ہونا:

۵۰ - فقہاء نے چوری میں شریک ہونے کے مسائل میں شریک مباشر اور شریک بالتسبب کے درمیان فرق کیا ہے [3]، شریک مباشر وہ شخص ہے جو کہ ان افعال میں سے کوئی فعل براہ راست کرے، جن سے لینا مکمل ہوتا ہے، اور وہ یہ ہیں: مال مسروق کو اس کے حرز اور مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنا اور چور کے قبضہ میں داخل کرنا۔

شریک بالتسبب وہ شخص ہے جو ان افعال میں سے کسی فعل کو براہ راست نہ کرے، جن سے لینا مکمل ہوتا ہے بلکہ اس کا عمل محض چور کی طرف مدد کا ہاتھ بڑھانا ہوتا ہے، اس طور پر کہ مال مسروق کی جگہ کی نشاندہی کرے، یا حرز کے باہر کھڑا ہوجائے، تاکہ پڑوسیوں کو مدد کے لئے آنے سے روک سکے، یا سامان کو حرز سے چور کے نکالنے کے بعد دوسری جگہ منتقل کردے، حد صرف مباشر پر قائم کی جائے گی، متسبب کی تعزیر کی جائے گی [1]۔

شرکت کے بارے میں فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شریک اور مددگار کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک شریک وہ شخص ہے جو دوسرے کے ساتھ مل کر سرقہ کے اعمال میں سے کوئی عمل انجام دے، خاص طور پر حرز کو ختم کرنا، مال مسروق کو مسروق منہ کے قبضہ سے نکالنا اور چور کے قبضہ میں داخل کرنا، معین وہ شخص ہے جو کہ حرز کے اندر یا اس کے باہر چور کی مدد کرے، لیکن اس کا عمل اس حد تک نہ پہنچا ہو کہ اس کی طرف سرقہ کی نسبت کی جاسکے۔

یہ بعض شرکاء پر حد منطبق کرنے اور بعض پر منطبق نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی بنیاد ہے، اور وہ حسب ذیل طریقہ پر ہے:

ا- حنفیہ:

۵۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ جو شخص حرز میں داخل ہو وہ سرقہ میں شریک سمجھا جائے گا، خواہ وہ مادی عمل کرے، جیسے شئ مسروق کو اپنے ساتھی کی پشت پر رکھے اور وہ اس کو حرز سے باہر نکال لائے یا معنوی عمل انجام دے، جیسے: نگہبانی یا حرز سے مسروق کے منتقل کرنے پر نگرانی کے لئے کھڑا ہوجائے، اس حالت میں سب پر حد قائم کی جائے گی، اگر شرکاء میں سے ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہوجائے، اور اگر مسروق کی قیمت اتنی نہیں ہے کہ ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہوجائے تو حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ تعزیر کی جائے گی اور یہی حکم شرکاء پر منطبق ہوگا، اگر بعض شرکاء اتنا مال نکالیں کہ اس کی قیمت نصاب کے برابر یا اس سے زیادہ ہو اور دوسرے

(۱) ابن حزم نے المحلی ۱۱ر ۳۲۰ میں اس کو ذکر کیا ہے۔
(۲) الأحکام السلطانیہ ص ۲۲۳، ۲۸۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۶۶/۷، شرح الزرقانی ۹۶/۸، نہایۃ المحتاج ۴۲۱/۷، کشاف القناع ۹۷/۴۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۱۹۴/۴، حد صرف براہ راست جرم کرنے پر واجب ہوتی ہے سبب بننے سے نہیں۔

بعض اتنا نکالیں کہ اس کی قیمت نصاب سے کم ہوتو اگر مسروق کی مجموعی قیمت اتنی ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہوتو سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، اور اگر ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہوتو جو نصاب کے برابر نکالے گا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور دوسروں کی تعزیر کی جائے گی[1]۔

اور اگر ایک شریک حرز میں داخل ہو اور دوسرا باہر ہے، اندر والا مال مسروق لے کر ہاتھ سے باہر بڑھا دے، دوسرا شریک لے لے، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اندر والے کے حق میں اخذ تام نہیں پایا گیا، کیونکہ اس نے مال مسروق حرز سے اور مسروق منہ کے قبضہ سے ضرور نکالا، لیکن اس نے اپنے قبضہ میں داخل نہیں کیا، بلکہ باہر کھڑا شریک کے قبضہ میں داخل کیا، لہذا اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اسی طرح خارج کے حق میں بھی اخذ تام نہیں پایا جا رہا ہے، اس لئے کہ اگر چہ مسروق اس کے قبضہ میں داخل ہوگیا ہے لیکن اس نے حرز سے اور مسروق منہ کے قبضہ سے نہیں نکالا، لہذا اس پر بھی حد قائم نہیں کی جائے گی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ داخل شریک کے حق میں اخذ تام پایا جا رہا ہے خارج کے حق میں نہیں، اس لئے کہ مسروق اس کے قبضہ میں داخل ہے، اس طرح کہ جس وقت مال مسروق کو خارج شریک کے حوالہ کیا اس کو اپنا قائم مقام بنایا[2]۔ ان تمام صورتوں میں جن کا پایا جانا ممکن ہے حکم کی تفصیل کی بنیاد حرز کے مکمل ختم کرنے اور ''الید المعترضۃ'' (دوسرے کا قبضہ) کے مسئلہ پر ہے جس کا بیان فقرہ ''۴۳-۴۷'' میں گذر چکا۔

۲- مالکیہ:

۵۲- جمہور مالکیہ کی رائے ہے کہ چور کی مدد کرنے والے کو اس وقت شریک کہا جائے گا جب وہ ایسا مادی عمل کرے جو مسروق کو حرز سے نکالنے کے لئے ضروری ہو، خواہ یہ اعانت حرز کے اندر ہو، اس طرح کہ مال مسروق کو ساتھی کی پشت پر رکھے اور وہ اس کو حرز سے نکال دے یا یہ اعانت حرز کے باہر ہو، اس طرح کہ حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل کرے اور اندر موجود اپنے ساتھی کے ہاتھ سے مال مسروق لے لے، اس طرح کہ دونوں کا عمل نکالنے کے وقت ایک ساتھ ہو یا اس طرح کہ اندر والا مال مسروق کو رسی وغیرہ سے باندھ دے، اور باہر والا اس کو کھینچ لے، اس طرح مال مسروق کو حرز سے نکالنے میں اندر والا شریک مستقل نہیں سمجھا جائے گا، لیکن اگر اعانت معنوی امر کے ذریعہ ہو، جیسے حرز کے اندر داخل ہو یا حرز سے باہر ٹھہرا رہے، تا کہ چور کی حفاظت کرے یا مسروق کی جگہ تک اس کی رہنمائی کرے، تو وہ سرقہ میں شریک نہیں سمجھا جائے گا، اور اسی وجہ سے اس پر حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ تعزیر ہوگی۔

اگر یہ ثابت ہوجائے کہ مال مسروق بغیر اجتماعی عمل کے حرز سے باہر نہیں نکلا ہے، تو جو بھی نکالنے میں شریک ہوگا ہر ایک پر حد قائم کی جائے گی اگر مسروق کی قیمت ایک نصاب کے برابر ہوجائے، خواہ براہ راست چوری کرے اس طرح کہ مسروق کو اٹھانے میں ساتھی کی مدد کرے یہاں تک کہ دونوں اس کو لے کر حرز سے نکلیں یا براہ راست چوری نہ کرے، اس طرح کہ مسروق کو ساتھی کی پشت پر ڈال دے اور وہ تنہا اس کو لے کر نکلے، جب تک دونوں میں سے ہر ایک کا نکالنے میں مستقل ہونا ممکن نہ ہو، لیکن اگر تعاون حاصل نہ ہو، اس طرح کہ ہر ایک الگ مسروق کا کچھ حصہ باہر نکالے تو صرف اس پر حد قائم کی جائے گی جو پورے نصاب کے برابر نکالے، کیونکہ سرقہ میں

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۶، ۷۸، فتح القدیر ۴/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیۃ ۲/ ۱۷۱، المبسوط ۹/ ۱۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۴۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۰، المہذب ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع ۴/ ۱۰۱۔

شرکت کو ثابت کرنے کے لئے باہم تعاون نہیں پایا گیا[1]۔

۳-شافعیہ:

۵۳- شافعیہ کی رائے ہے کہ شریک اس شخص کو کہا جائے گا جو دوسرے کے ساتھ براہ راست ایسا عمل کرے جس کے نتیجہ میں مسروق کا حرز سے نکالنا پایا جائے، جیسے تمام چور کسی بھاری چیز کے اٹھانے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں اور اس کو حرز سے باہر نکالیں یا ان میں سے ہر ایک کچھ اٹھائے اور لے کر باہر آ جائے، اور اس صورت میں ہر ایک کو چور کہا جائے گا، لیکن شرکت کا اثر تمام پر حد جاری کرنے میں اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ جس کو سبھوں نے نکالا ہے ان میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت نصاب کے مساوی ہو جائے، اس کو نہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے ہر ایک نے کتنا نکال کر لایا، اور اگر ہر ایک چور اپنے عمل اور قصد میں دوسروں سے الگ اور مستقل ہو تو ان کے درمیان شرکت نہیں سمجھی جائے گی، اور حد صرف اسی پر جاری ہوگی جو نصاب کے برابر نکالے گا، اور دوسروں پر تعزیر ہوگی۔

شافعیہ کے یہاں چور کی مدد کرنے والا شریک نہیں سمجھا جائے گا، خواہ وہ مادی وحسی عمل کرے یا معنوی اور خواہ یہ تعاون حرز کے اندر کرے، یا حرز سے باہر اس پر سرقہ کی حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ تعزیر ہوگی[2]۔

۴-حنابلہ:

۵۴-حنابلہ کی رائے ہے کہ مادی یا معنوی عمل کے ذریعہ چور کی مدد کرنے والے کو شریک کہا جائے گا خواہ وہ حرز کے اندر یا حرز سے باہر ہو، لہذا اگر مسروق کی قیمت ایک نصاب کے مساوی ہو جائے تو سرقہ میں شریک ہونے والے تمام لوگوں پر حد قائم کی جائے گی خواہ شرکت نکالنے میں ہو، یا بعض کے نکالنے اور دوسرے بعض کی اعانت سے ہو، پھر اعانت خواہ حرز کے اندر والے کی طرف سے ہو یا باہر والے کی طرف سے ہو، خواہ مادی عمل کے ذریعہ ہو، جیسے مسروق کے اٹھانے میں مدد کرنا یا معنوی عمل کے ذریعہ ہو جیسے مسروق کی جگہ کی نشاندہی کرنا یا کوئی بھی عمل نہ کیا ہو، جیسے چور کے ساتھ حرز میں داخل ہو، تاکہ اگر سرقہ ظاہر ہو جائے تو چور کو متنبہ کرے، اس لئے کہ سرقہ کا عمل ان میں سے ہر ایک کی طرف منسوب ہوگا[1]۔

چوری کا اثبات:

۵۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سرقہ اقرار یا بینہ سے ثابت ہوگا[2]، بعض فقہاء کے یہاں سرقہ یمین مردودہ[3] سے بھی ثابت ہوگا، اور بعض کے یہاں قرائن سے بھی ثابت کرنا جائز ہے[4]۔

اول-اقرار:[5]

۵۶-اگر چور مکلّف، یعنی عاقل بالغ ہو تو اس کے اقرار سے سرقہ ثابت ہوگا، اس تفصیل کے مطابق جو پیچھے گذر چکی ہے۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۹۶، ۱۰۶، المدونہ ۱۶، ۶۸، ۶۹، ۷۳، المؤطا ۲/ ۸۳، محمد فؤاد عبدالباقی طبع الحلبی، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۰، المہذب ۲/ ۲۹۴، ۲۹۷، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱، ۴۵۸۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۹۷، المغنی ۱۰/ ۲۹۵، ۲۹۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۳۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۴۶، ۸۱، فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۵، ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۱۔

(۴) الطرق الحکمیہ ۳، ۱۷۔

(۵) اقرار کی تعریف، اس کا حکم، اس کا اثر، اس کا حجت ہونا، ارکان، ہر رکن کی شرطیں اور اقرار سے رجوع کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''إقرار'' ۶/ ۴۶، ۷۹۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ چور کا اپنے اقرار میں بااختیار ہونا ضروری ہے اگر اس کو قید، یا پٹائی یا اسی طرح کے اور کسی امر کے ذریعہ دھمکا کر اقرار پر مجبور کیا جائے تو ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا، بعض متاخرین حنفیہ نے اکراہ کے ساتھ بھی چور کے اقرار کو درست قرار دیا ہے، اس لئے کہ اب چور بہ رضا اقرار نہیں کرتے ہیں۔

بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ جو سرقہ کے ساتھ متہم ہو اکراہ کے ساتھ اس کے اقرار پر عمل کیا جائے گا، اگر حاکم کے پاس ثابت ہوجائے کہ وہ متہم ہے۔

حنفیہ یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ سرقہ کا اقرار کرنے والا گونگا نہ ہو بلکہ بولنے والا ہو، اسی وجہ سے وہ گونگا کے اشارہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اگرچہ اشارہ سمجھا جانے والا ہو، کیونکہ اشارہ سے اقرار میں دوسرے کا احتمال ہے اور اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور حد ساقط ہوجاتی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اس اقرار سے پہلے اس کا اشارہ سمجھا جاتا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا [(۱)]۔

حد قائم کرنے کے لئے اقرار کافی نہیں ہوگا، مگر جبکہ اقرار صریح ہو، اور قاضی کے سامنے سرقہ کے دیگر ارکان پورے طور پر ثابت ہوجائیں، اس طور پر کہ کسی طرح کا کوئی شبہ باقی نہ رہے [(۲)]۔

جمہور فقہاء شرط لگاتے ہیں کہ جس کو حد قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو اس کے سامنے اقرار ہو، دوسرے کے سامنے اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، اور نہ ہی سرقہ کے دعوی سے پہلے اقرار کا اعتبار ہوگا [(۳)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۴۹، فتح القدیر ۵/ ۲۱۸، المبسوط ۹/ ۱۸۴، ۱۸۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، نیل المآرب ۲/ ۲۸۰، الدسوقی ۴/ ۳۴۵، المغنی ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۱، شرح الزرقانی ۸/ ۹۷، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۰، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۹۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۷۔

۵۷- سرقہ کی حد قائم کرنا کتنی بار اقرار سے واجب ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام مالک، عطاء اور ثوری چور کے ایک بار اقرار کو کافی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ قطع سارق خمیصة صفوان وسارق المجن**" [(۱)] (نبی کریم ﷺ نے صفوان کی کالی چادر کے چور اور ڈھال کے چور کا ہاتھ کاٹا)، دونوں واقعے میں سے کسی میں یہ منقول نہیں ہے کہ کسی نے ایک سے زائد بار اقرار کیا ہو، نیز اس لئے بھی کہ حقوق کے متعلق اقرار ایک بار کافی ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اقرار خبر دینا ہے جس میں صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر راجح ہوتا ہے، تکرار سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، امام ابو یوسف، امام زفر، ایک دوسری روایت میں امام مالک، حنابلہ، ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ دو مختلف مجلسوں میں دو بار اقرار کو واجب قرار دیتے ہیں، لہذا اگر چور ایک بار اقرار کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ اس پر صرف تعزیر واجب ہوگی، اور ضمان لازم ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے چوری کا اعتراف کیا تھا، اس کے ساتھ کوئی سامان نہیں تھا، نبی کریم ﷺ نے اس سے کہا میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم نے چوری کی ہے، اس نے کہا: کیوں نہیں یا رسول اللہ، آپ ﷺ نے دو یا تین بار "**ماأخالک سرقت**" (میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم نے چوری کی ہے) کہا، آپ ﷺ نے چند بار اقرار کے بعد ہی ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، اگر ایک ہی بار اقرار سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ اس میں تاخیر نہیں فرماتے۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قطع سارق خمیصة صفوان" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اورنسائی (۸/ ۶۹ طبع دار البشائر) اور حاکم (۴/ ۳۸۰ طبع دار المعارف العثمانیہ) اور حاکم نے کہا: سند صحیح ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

۵۸ - اقرار کے ساتھ مقدمہ دائر کرنے کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اقرار قبول کرنے کے لئے جس کو مسروق کے مطالبہ کا حق ہے اس کی طرف سے مطالبہ کی شرط لگاتے ہیں، کیونکہ عدم مطالبہ سے شبہ پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جو کسی مجہول یا غائب شخص کا مال چرانے کا اقرار کرے (۱)۔

امام ابو یوسف، مالکیہ، ابوثور، ابن المنذر اور ابن ابی لیلی مسروق منہ کے دعوی پر سرقہ کی حد نافذ کرنے کو موقوف نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ آیت سرقہ عام ہے، اس عموم کی تخصیص کی دلیل نہیں ہے، اسی بنا پر کہتے ہیں: سرقہ کی حد اس شخص پر قائم کی جائے گی جو کسی مجہول یا غائب شخص کے مال سے نصاب کے برابر سرقہ کا اقرار کرے، اگر سرقہ ثابت ہوجائے، اس لئے کہ اقرار کرنے والا اپنی ذات کے خلاف اقرار میں متہم نہیں ہوتا ہے (۲)۔

دوم - بینہ:

۵۹ - دو مردوں کی شہادت سے سرقہ ثابت ہوگا، بشرطیکہ ان دونوں میں تحمل شہادت اور اداء شہادت کی شرطیں مکمل پائی جائیں (۳)۔

اسی بناء پر ضروری ہے کہ شہادت دیتے وقت شاہد مرد مسلمان، بالغ، عاقل، آزاد، بینا، عادل اور بااختیار ہو۔

تنہا عورتوں کی شہادت یا مردوں کے ساتھ مل کر ان کی شہادت پر حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ دو مردوں کی شہادت ضروری ہے، لہذا ایک مرد کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگر چہ اس کے ساتھ مسروق منہ کی قسم بھی ہو (۱)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شهادة"۔

جب سابق شرطیں مکمل پائی جائیں تو شاہد بغیر قسم کے سرقہ کی شہادت دے گا، اس لئے کہ لفظ شہادت میں یمین داخل ہے، اور اس لئے بھی کہ شاہد کو قسم کھلانا اس کے اس اکرام کے منافی ہے جس کا حکم نبی کریم علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں دیا ہے: "**أكرموا الشهود، فإن الله يحيي بهم الحقوق**" (۲) (شاہدوں کا اکرام کرو، کیونکہ اللہ تعالی ان کے ذریعہ حقوق زندہ کرتے ہیں)، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شاہد سے قسم لی جائے گی تاکہ اس کے صدق کی تائید ہوجائے، اور اس لئے بھی کہ اس میں عمومی مصلحت ہے، اور شاہد کو قسم کھلانا رسول اللہ علیہ السلام کے فرمان کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ قسم کھلانا اس کی اہانت کے لئے نہیں ہے (۳)۔

سوم - یمین مردودہ:

۶۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یمین مردودہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸۱، ۸۲، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، المغنی ۱۰/ ۲۹۱، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، ۱۱۸، نیل الأوطار ۷/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) المبسوط ۹/ ۱۴۴، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۶، المغنی ۱۰/ ۲۹۹، شرح الہروی علی الکنز ۱/ ۲۹۰۔

(۳) شہادت کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شهادة" اور دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۱۱، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۴۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۷۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۸، المغنی ۱۰/ ۲۸۹، ۲۹۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸۱، ابن عابدین ۳/ ۱۹۶، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۳، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "أكرموا الشهود......" کی روایت الخطیب نے اپنی تاریخ (۶/ ۱۳۸ طبع السعادہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فرمایا: عقیلی کا بیان ہے کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے، صغانی نے صراحت کی ہے کہ یہ موضوع ہے (التلخیص الحبیر ۴/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۹۶، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲، المدونہ ۶/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۸۷، الطرق الحکمیہ رص ۱۴۲، ۱۴۳۔

(وہ قسم جو مدعا علیہ سے لوٹ کر مدعی پر آئے) سے سرقہ کی حد قائم نہیں ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے پر سرقہ کا دعوی کرے جس میں قطع ید واجب ہو اور مدعا علیہ سرقہ کا انکار کرے، مدعی اس سے اپنی براءت کو ثابت کرنے کے لئے قسم کا مطالبہ کرے اور وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو یمین لوٹ کر مدعی پر آ جائے گی، اور اگر وہ قسم کھالے کہ جس مال کی چوری کا اس نے دعویٰ کیا ہے وہ مدعا علیہ نے اس کو چرایا ہے تو اس یمین مردودہ سے مال مسروق تو ثابت ہوجائے گا، لیکن اقرار یا بینہ کے بغیر حد قائم نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ سرقہ مدعی کی یمین مردودہ سے ثابت ہوجائے گا، اور مال مدعا علیہ کے ذمہ لازم ہوگا، اور اس پر حد بھی قائم کی جائے گی، اس لئے کہ یمین مردودہ بینہ یا مدعا علیہ کے اقرار کی طرح ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک سے بلا اختلاف ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے، اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ یمین مردودہ سے صرف مال ثابت ہوگا، اس کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا اللہ کا حق ہے اور وہ اقرار یا بینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے، اصح کے مقابل قول ہی مذہب میں معتمد ہے، جیسا کہ امام نووی نے ''روضہ'' میں، رافعی نے ''الشرح الکبیر'' میں اور صاحب حاوی صغیر نے ذکر کیا ہے، اذرعی کا بیان ہے: یہی صحیح مذہب اور درست بات ہے، جسے ہمارے جمہور اصحاب نے اختیار کیا ہے، بلقینی کہتے ہیں: یہی معتمد ہے، اس لئے کہ ''اُلام'' میں اس کی صراحت ہے، ''مختصر'' میں ہے: دو شاہد کی شہادت یا چور کے اقرار کے بغیر ہاتھ کاٹنا ثابت نہ ہوگا[1]۔

(۱) البحر الرائق ۷/۲۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/۲۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/۴۴۱، أسنی المطالب ۴/۱۵۰، حاشیۃ البجیرمی علی حاشیۃ المنہج ۴/۲۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/۱۷۵۔

چہارم- قرائن:

۶۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک سرقہ کی حد صرف اقرار یا بینہ سے ثابت ہوگی، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قرائن اور علامات کے ذریعہ سرقہ کا ثبوت اور اس کی وجہ سے حد قائم کرنا، مال کا ضمان واجب کرنا جائز ہے، اگر ان قرائن اور علامات کی دلالت ظاہر ہو، اس اعتبار سے کہ یہ اس شرعی سیاست میں سے ہے، جو حق کو ظالم فاجر کے پنجہ سے نکالتی ہے، ابن القیم کا بیان ہے[1]: ائمہ اور خلفاء قطع ید کا فیصلہ کرتے رہے ہیں اگر مال مسروق متہم شخص کے پاس پایا جاتا، یہ قرینہ بینہ اور اقرار سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں خبر ہیں جن میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مال کا متہم شخص کے ساتھ ملنا صریح نص ہے، جس میں کسی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔

چوری کی حد:

۶۲ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چور کی سزا اس کا ہاتھ کاٹنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے اور اللہ بڑا قوت والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔ یہی وہ حد ہے جو رسول اللہ علیہ السلام نے اپنے عہد میں چور پر جاری کیا، جیسا کہ اس سلسلہ میں متواتر احادیث ہیں[3]، اسی پر

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۸۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۳۸۔

(۳) سب سے پہلے اسلام میں: الخیار بن عدی بن نوفل بن عبد مناف کا ہاتھ کاٹا گیا تفسیر القرطبی ۶/۱۶۰، اس کے بعد ایک مخزومی خاتون کا ہاتھ کاٹا گیا، جس کے بارے میں حضرت اسامہ نے سفارش کی تھی تو آپ علیہ السلام ان کی سفارش کی

خلفاء راشدین عمل پیرا ہوئے، کسی نے ان پر اعتراض نہیں کیا[(۱)]، اور اس پر امت کا اجماع ہے۔

فقہاء کا درج ذیل امور میں اختلاف ہے: محل قطع، اس کی مقدار، اس کی کیفیت، سرقہ کے تکرار کے ساتھ اس کا تکرار وغیرہ۔

۱- کاٹنے کا محل:

۶۳ - اگر پہلی مرتبہ چوری ثابت ہو تو دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے دایاں ہاتھ کاٹا تھا، ایسا ہی ان کے بعد ان کے خلفاء وائمہ نے کیا، اور اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت ہے: "فاقطعوا أيمانهما"[(۲)] (دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹو)، اور یہ ان کی مشہور قراءت ہے، اس قراءت کے قرآن ہونے پر اجماع منعقد نہیں ہوسکا، کیونکہ امام کے قرآن کے خلاف ہے، لہذا عبداللہ بن مسعود کی قراءت کی حیثیت خبر مشہور کی ہوئی، لہذا نص کو مقید کیا جائے گا[(۳)] اور اگر بالفرض آیت کی مراد مطلق ہوتی اور دائیں یا بائیں کسی بھی ہاتھ کو کاٹنے سے آیت کے امر پر عمل ہوجاتا تو آپ ﷺ اپنی عادت کے مطابق ان کے آسانی کے لئے بایاں ہاتھ ہی کاٹتے، کیونکہ آپ ﷺ کی عادت شریفہ تھی: **"أنه ماخير بين أمرين إلا أخذ أيسرهما مالم** يكن إثما"[(۱)] (آپ ﷺ کو جب بھی دو کاموں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان دونوں میں سے جو زیادہ آسان وہلکا ہوا اس کو اختیار فرمایا جبکہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو)۔

اور اگر چور کا دایاں ہاتھ صحیح نہ ہو اس طور پر کہ شل ہوگیا ہو، یا اس کی اکثر انگلیاں نہ ہوں تو محل قطع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کاٹنے کا تعلق پہلے دایاں ہاتھ سے ہوگا، کیونکہ آیت سرقہ عام ہے، آیت میں صحیح اور غیر صحیح کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ اگر شرعی حکم صحیح ہاتھ سے متعلق ہوتا تو وہی کاٹا جاتا، تو اگر عیب زدہ ہاتھ کاٹا جائے تو یہ اولی ہوگا[(۲)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عیب زدہ ہاتھ کا کاٹنا کافی نہ ہوگا، کیونکہ حد کا مقصد اس منفعت کو زائل کرنا ہے جس سے چوری کرنے میں مدد لی جاتی ہے، اور جب ہاتھ شل ہو یا اسی کے مانند عیب زدہ ہو تو اس میں کوئی نفع نہیں ہے، لہذا اس کے کاٹنے میں شریعت کا مقصود پورا نہیں ہوگا، کیونکہ قطع سے جس منفعت کو شریعت زائل کرنا چاہتی ہے، وہ بغیر کاٹے باطل ہے، اس لئے کاٹنا بایاں پیر کی طرف منتقل ہوجائے گا[(۳)]۔

دایاں ہاتھ اگر عیب زدہ ہو تو اس کے کاٹنے میں شافعیہ حسب ذیل تفصیل بیان کرتے ہیں: چوری کی حد میں دایاں ہاتھ کاٹنا کافی ہے، اگر وہ شل ہوا الا یہ کہ اس کے کاٹنے میں اندیشہ ہو کہ خون بند نہیں ہوگا، لہذا اگر واقف کار ڈاکٹر یہ بتائیں کہ رگیں بند نہ ہوں گی اور خون خشک نہ ہوگا، تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر دایاں ہاتھ کی بعض انگلیاں نہ ہوں تو بالاتفاق اس کا کاٹنا کافی ہوگا

= وجہ سے بہت غصہ ہوگئے" بخاری ومسلم"، اسی طرح آپ ﷺ نے صفوان بن امیہ کی چادر کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا (امام ترمذی کے علاوہ پانچوں نے اس کی روایت کی ہے)۔

(۱) طرح التثریب بشرح التقریب ۸/ ۲۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۴۷، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۲، المہذب ۲/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۳، کشاف القناع ۶/ ۱۱۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۴، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۶۰، تفسیر الطبری ۶/ ۲۲۸۔

---

(۱) حدیث: "ما خير بين أمرين إلا أخذ أيسرهما" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۶، طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، ۹۳۔

اگر چہ ایک ہی انگلی باقی ہو اور اگر تمام انگلیاں ناقص ہوں تو اصح قول کے مطابق اس کے کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا، اس لئے کہ تمام انگلیوں کے ناقص ہونے کے باوجود اس کو ہاتھ کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر پانچ انگلیاں ناقص ہوں تو حد پوری نہیں ہوگی، اس لئے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا[1]۔

حنابلہ سے دو روایتیں منقول ہیں: پہلی روایت: دایاں ہاتھ کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا اگر چہ شل ہی ہو، جبکہ واقف کار ماہر ڈاکٹر بتائیں کہ اگر شل ہاتھ کاٹا جائے تو خون بند ہوجائے گا اور رگیں بند ہوجائیں گی، دوسری روایت: شل ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس ہاتھ میں نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ اس کی وجہ سے کوئی خوبصورتی ہے، بلکہ بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر دایاں ہاتھ کی انگلیاں کٹی ہوئی ہیں تو دو رائیں ہیں: اول: صرف دایاں ہاتھ کاٹنے پر اکتفا کیا جائے گا اگر چہ اس کی تمام انگلیاں ختم ہوگئی ہوں۔

دوسری روایت: دایاں ہاتھ کے کاٹنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اگر اس کی اکثر منفعت فوت ہوگئی ہو، کیونکہ اس صورت میں معدوم کے حکم میں ہوگا اور بایاں پیر کاٹا جائے گا[2]۔

۶۴ - اگر کاٹنے کا تعلق داہنے ہاتھ سے ہو اور بایاں ہاتھ کی منفعت ختم ہوگئی ہو یا قصاص، یا آسمانی آفت کی وجہ سے کاٹا گیا ہو تو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی وجہ سے ہاتھ کی منفعت بالکل ختم ہوجائے گی اور حد ہلاک کرنے کے لئے نہیں بلکہ صرف زجر کے لئے مشروع ہوئی ہے، ایک روایت امام احمد سے بھی یہی منقول ہے، امام احمد سے دوسری روایت مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، المہذب ۲/ ۲۸۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۷، ۸۸، المغنی ۱۰/ ۲۶۸، ۲۶۹۔

ہے[1]، یعنی اس حالت میں بھی دایاں ہاتھ ہی کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو بایاں ہاتھ بھی کاٹنے کا محل ہے، اور اگر دایاں پیر کٹا ہوا ہو یا اس کی منفعت ختم ہوگئی ہو اور کاٹنے کا تعلق بایاں پیر کے ساتھ ہو تو اس کا حکم اسی طرح ہے۔

۶۵ - اسی طرح اگر کاٹنے کا تعلق داہنے ہاتھ سے ہو اور وہ کٹا ہوا ہو تو فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر دایاں ہاتھ چوری سے پہلے یا اس کے بعد مقدمہ سے پہلے کٹ چکا ہو تو بایاں پیر کاٹا جائے گا، اس لئے کہ غیر موجود عضو سے حد متعلق نہیں ہوئی تو اس کے فوت ہوجانے سے حد ساقط بھی نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر مقدمہ کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے یا مقدمہ اور فیصلہ کے بعد داہنا ہاتھ کٹ جائے تو حد بایاں پیر کی طرف منتقل نہیں ہوگی، بلکہ ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ مقدمہ کی وجہ سے کاٹنے کا تعلق دایاں ہاتھ کے ساتھ ہوجائے گا، لہذا جب وہ فوت ہوجائے گا تو محل کے فوت ہونے کی وجہ سے حد بھی ساقط ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[2] کہ اگر چوری سے پہلے دایاں ہاتھ ضائع ہوجائے تو حد بایاں پیر کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور اگر چوری کے بعد ضائع ہو تو حد ساقط ہوجائے گی، خواہ اس کا ضائع ہونا مقدمہ سے قبل ہو یا اس کے بعد فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد خواہ کسی آفت کی وجہ سے ہو، یا جنایت کی وجہ سے یا قصاص کی وجہ سے، کیونکہ محض چوری کی وجہ سے کاٹنے کا تعلق دایاں ہاتھ سے ہوجائے گا، اور جب وہ ضائع ہوجائے گا تو جس سے کاٹنا متعلق ہے وہ ختم ہوجائے گا، لہذا حد ساقط ہوجائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۸۷، شرح الزرقانی ۸/ ۹۲، ۹۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، الإقناع ۴/ ۲۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۸، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۹، کشاف القناع ۴/ ۱۴۸، المغنی ۱۰/ ۲۶۹۔

٢-کاٹنے کی جگہ اور اس کی مقدار:

٦٦-جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کی رائے ہے کہ ہاتھ پہنچا سے کاٹا جائے گا، اور وہ ہتھیلی کا جوڑ ہے، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے چور کا ہاتھ پہنچا سے کاٹا[1] اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: اگر چور چوری کرے تو پہنچا سے اس کا دایاں ہاتھ کاٹو۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ کاٹنے کی جگہ مونڈھا ہے، اس لئے کہ ید (ہاتھ) اس عضو کا نام ہے جو انگلیوں کے سرے سے مونڈھوں تک ہے، بعض کی رائے ہے کہ کاٹنے کی جگہ انگلیوں کے جوڑ ہیں جو کہ ہتھیلی سے متصل ہیں[2]۔

پیر میں کاٹنے کی جگہ پنڈلی سے ٹخنہ کا جوڑ ہے، ایسا ہی حضرت عمرؓ نے کیا، یہی رائے جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ کی ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ کاٹنے کی جگہ پیر کی انگلیوں کی جڑیں ہیں، اسی کے قائل دوسرے بعض فقہاء بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ وہ قدم کا نصف حصہ کاٹتے تھے، اور اس کی ایڑی کو چھوڑ دیتے تھے جس پر وہ چلتا تھا[3]۔

(١) حدیث: "قطع يد السارق من الكوع" کی روایت بیہقی (٨/٢٧١ طبع دائرة المعارف العثمانيه) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور انہوں نے فرمایا: "نبی کریم علیہ السلام نے ایک چور کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا"، اس حدیث کی سند میں کلام ہے، لیکن اس حدیث سے پہلے امام بیہقی نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث نقل کی ہے جو اس کے لئے شاہد ہے اور جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(٢) المبسوط ٩/١٣٣، ابن عابدين ٣/٢٨٥، حاشية الدسوقي ٤/٣٣٢، بداية المجتهد ٢/٤٤٣۔

(٣) المہذب ٢/٣٠١، كشاف القناع ٦/١١٨، البحر الرائق ٥/٦٦، شرح الزرقاني ٨/٩٢، ٩٣، أسنى المطالب ٤/١٥٢، المغني ١٠/٢٦٦، أحكام القرآن للجصاص ٤/٧٠، ٧١، شرح منتهى الإرادات ٣/٢٧٢، فتح الباري ١٥/

٣-کاٹنے کا طریقہ:

٦٧-فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد قائم کرنے میں احسان کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم**"[1] (تم لوگ اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے مددگار نہ بنو)، اسی بناء پر مناسب یہ ہے کہ حاکم کاٹنے کے لئے مناسب وقت کا انتخاب کرے، اس طور پر کہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک کے زمانہ میں نہ کاٹے جبکہ چور کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور ایسے مرض کے دوران حد جاری نہ کرے جس سے شفا پانے کی امید ہو، حاملہ یا نفاس والی عورت پر حد قائم نہ کرے، اور اگر چور دوبارہ چوری کرے تو پہلا زخم مندمل ہونے سے پہلے حد جاری نہ کرے، نیز یہ بھی مناسب ہے کہ چور کو ہاتھ کاٹنے کی جگہ نرمی سے لایا جائے، اس پر سختی نہ کی جائے، اس کو عار نہ دلایا جائے اور اس کو گالی گلوج نہ کیا جائے، جب کاٹنے کی جگہ پہنچ جائے (بیٹھا دیا جائے گا، اور اس کو پکڑا جائے گا تاکہ وہ حرکت نہ کرے اور اپنے خلاف کوئی اور اقدام نہ کرے، اس کا ہاتھ رسی سے باندھ دیا جائے، اس کے بعد کھینچا جائے یہاں تک کہ بازو کا جوڑ الگ ہوجائے، پھر درمیان میں تیز چھری رکھی جائے گی اور اس کے اوپر بڑی قوت سے مارا جائے گا، تاکہ ایک ہی بار میں کٹ جائے یا جوڑ پر تیز چھری رکھی جائے گی اور ایک بار قوت سے کھینچی جائے، اور اگر کاٹنے کا اس سے بھی تیز کوئی طریقہ معلوم ہو تو اس کے مطابق کاٹا جائے)[2]۔

کاٹنے کی جگہ خون روکنے کے لئے داغنے کے بارے میں فقہاء کا

= ١٠٤، المہذب ٢/٣٠١۔

(١) حدیث: "لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم" کی روایت بخاری (الفتح ١٢/٧٥ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(٢) المغني والشرح الكبير ١٠/٢٦٦، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختلاف نہیں ہے، اور یہ ایسی شئ کے استعمال کے ذریعہ ہوگا جو رگوں کو بند کردے اور خون کے بہنے کو روک دے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس شخص کے بارے میں جس کی چوری ثابت ہوگئی تھی فرمایا: "**اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه**"[۱] (اس کو لے جاؤ اور اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اس کو داغ دو)، لیکن داغنے کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس نے کاٹا اس پر واجب عین ہے، اس لئے کہ حدیث میں صیغۂ امر ہے، جس سے وجوب معلوم ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ داغنا واجب علی الکفایہ ہے، کسی خاص شخص پر لازم نہیں ہے، لہذا اگر ہاتھ کاٹنے والا یا جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے یا ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا اس کام کو انجام دے تو مقصد حاصل ہوجائے گا، اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ داغنے کا امر مندوب ہونے پر محمول ہے وجوب پر نہیں، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے، حد کا جزء نہیں ہے، لہذا امام کے لئے یوں ہی چھوڑ دینا جائز ہوگا، ایسی صورت میں امام اور دوسرے کے لئے داغنا مستحب ہوگا، کیونکہ اس میں چور کا مفاد ہے، اور ہلاکت سے اس کی حفاظت ہے، اور یہ چور پر واجب ہونے سے مانع نہیں ہے، اگر کوئی دوسرا اس کو انجام نہ دے، اور اگر چور کے لئے اس کی بے ہوشی وغیرہ کی وجہ سے داغنے کا عمل دشوار ہو اور اس کو چھوڑ دینے کی صورت میں اس کی جان کا تلف ہونا یقینی ہو تو اس حالت میں امام کے لئے اس کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کے داغنے کا کام کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسا کہ علامہ بلقینی اور دوسروں نے صراحت کی ہے، شافعیہ کا غیر اصح قول یہ ہے کہ داغنا حد کا جزء ہے، لہذا امام پر ایسا کرنا واجب ہوگا، اس کو چھوڑ دینا بالکل جائز نہیں ہوگا[۱]۔

۶۸ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ کٹا ہوا ہاتھ اس کی گردن میں لٹکا دیا جائے تاکہ لوگوں کے لئے عبرت کا باعث ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے پاس ایک چور لایا گیا تو اس کا ہاتھ کاٹا گیا، اور آپ علیہ السلام کے حکم سے کٹا ہوا ہاتھ اس کی گردن میں لٹکایا گیا[۲]، شافعیہ نے لٹکے رہنے کی مدت ایک گھنٹہ مقرر کی ہے، اور حنابلہ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں گردن میں ہاتھ لٹکانا مسنون نہیں ہے، بلکہ معاملہ امام وقت پر چھوڑ دیا جائے گا، اگر وہ لٹکانا ازراہ مصلحت مناسب سمجھے تو لٹکائے گا، ورنہ نہیں[۳]، مالکیہ نے ہاتھ لٹکانے کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

۴- چوری کی تکرار سے کاٹنے کی تکرار: حد کا ایک دوسرے میں داخل ہونا:

۶۹ - اختلاف مذاہب کے ساتھ فقہ اسلامی میں ایک عام اصول یہ ہے کہ اگر حد کی وجہ متحد ہو، اور اس سے کسی انسان کا کوئی حق متعلق نہ ہو تو حدود میں تداخل ہوگا، اسی بنا پر اگر حد جاری ہونے سے پہلے چوری کا واقعہ ایک سے زائد بار پیش آئے اور ہر بار کاٹنا واجب ہو تو سب کے لئے ایک ہی بار کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حدود شبہ سے

---

(۱) حدیث: "**اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه**" کی روایت دارقطنی (۱۰۲/۳، طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے پھر اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا کہ وہ مرسلاً مروی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲۸۵/۳، الفتاوی الہندیہ ۱۸۲/۲، کشاف القناع ۱۱۹/۶، المغنی و الشرح الکبیر ۲۶۶/۱۰، الخرشی علی خلیل ۹۲/۸، القلیوبی وعمیرہ ۱۹۸/۴، مغنی المحتاج ۱۷۸/۴۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ أتي بسارق فقطعت يده ثم أمر بها فعلقت في عنقه**" کی روایت نسائی (۹۲/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت فضالۃ بن عبید سے کی ہے پھر اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲۸۵/۳، ابن نجیم ۶۶/۵، اسنی المطالب ۱۵۳/۴، المہذب ۳۰۱/۲، کشاف القناع ۱۱۹/۶، المغنی ۲۶۷/۱۰۔

ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا بعض کا بعض میں تداخل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حد کا مقصد زجر ہے اور وہ ایک بار حد جاری کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے (۱)۔

کاٹنے کے بعد چوری:

۷۰ - اگر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے پھر دوبارہ وہ چوری کرے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

عطاء بن ابی رباح کی رائے ہے کہ پہلی چوری میں جس کا داہنا ہاتھ کاٹا گیا، اس کے بعد پھر اس نے چوری کی تو اس کو مارا جائے گا اور قید کردیا جائے گا، اس لئے کہ صرف پہلی چوری میں کاٹنا ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا" (۲) (دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، یعنی دایاں ہاتھ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت میں ہے: "**فاقطعوا أيمانهما**" (دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹو) اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو پیر کاٹنے کا حکم دیتا، کیونکہ "**وما كان ربك نسيا**" (۳) (اور آپ کا پروردگار بھولنے والا نہیں)۔

ربیعہ اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ پہلی چوری میں جس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے، پھر دوسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کے بعد پھر چوری کرے تو کوئی عضو نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہاتھوں کو کاٹنے کا حکم دیا، اور اس میں دایاں اور بایاں ہاتھ دونوں داخل ہیں، کاٹنے کے حکم میں پیروں کو داخل کرنا نص میں اضافہ کرنا ہے (۴)۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۷۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۶۷، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) سورۂ مریم/ ۶۴۔

(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۱۳، المحلی ۱۱/ ۳۵۴، المغنی ۱۰/ ۲۶۵، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت اور یہی صحیح مذہب ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد اگر دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر اس کے بعد پھر چوری کرے تو اس پر کاٹنے کی سزا نہ ہوگی، بلکہ قید کیا جائے گا اور مارا جائے گا۔ یہاں تک کہ توبہ کرلے اور اس کے آثار ظاہر ہوجائیں، یا اس کی موت آجائے، ایسا ہی حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، شعبی، ثوری، زہری، نخعی، اوزاعی اور حماد سے منقول ہے (۱)، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر پھر چوری کرے تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس سے بھلائی اور خیر ظاہر ہونے لگے، مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کو اس حال میں چھوڑوں کہ اس کو ہاتھ نہ ہو جس سے کھا سکے اور استنجا کرسکے، اور نہ اس کو پیر ہو جس سے چل سکے (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ پہلی بار دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اور اگر تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، پھر اگر چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پیر کاٹا جائے گا، اس کے بعد پھر بھی چوری کرے تو قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی توبہ کے آثار ظاہر ہوجائیں یا موت واقع ہوجائے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا**

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۸۶، المبسوط ۹/ ۱۶۶، کشاف القناع ۶/ ۱۱۹، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۱، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۵، ۱۰۶، المحلی ۱۱/ ۳۵۴۔

(۲) سنن بیہقی ۸/ ۲۷۳، سنن الدارقطنی ۳/ ۱۰۳۔

رجلہ''[1] (جب چور چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو)۔

ایسا ہی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے کیا، اور اسی کے قائل اسحاق، قتادہ اور ابوثور ہیں[2]۔

حضرت عثمانؓ، حضرت عمرو بن العاصؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیز، اور بعض اصحاب مالک سے منقول ہے کہ اگر کوئی چور (چاروں اعضاء کاٹے جانے کے بعد بھی) چوری کرے تو حد میں قتل کر دیا جائے گا، ایسا ہی امام شافعی کا قدیم قول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے نبی کریم علیہ السلام نے ایک چور کو (پانچویں مرتبہ چوری کرنے پر) قتل کا حکم دیا، حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ ہم اسے لے گئے، پھر ایک کنویں میں کھینچ کر ڈال دیا اور اس پر پتھر برسائے[3]۔

خطابی کا بیان ہے: اس کی سند میں کلام ہے، ایک صحیح حدیث اس کے معارض ہے، اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: ''لا یحل دم أمریء مسلم إلا بإحدی ثلاث: کفر بعد إیمان وزنی بعد إحصان أو قتل نفس بغیر نفس''[1] (کسی مسلمان کا خون مباح نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک امر کے پائے جانے کے وقت: ایمان لانے کے بعد کفر کرنا، محصن ہونے کے بعد زنا کرنا، یا ناحق کسی کو قتل کرنا)، خطابی کا بیان ہے: میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی نے بھی چور کے خون کو مباح قرار نہیں دیا ہے[2]۔

حد کا ساقط ہونا:

۷۱ - حد ساقط کرنے کے اسباب کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ اس کا تعلق مسروق منہ سے ہو یا دوسرے سے، جیسے: معاف کرنا، سفارش کرنا، بعض اسباب چور سے متعلق ہیں: جیسے توبہ، اقرار، سرقہ سے رجوع اور جس پر حد جاری کرنا درست نہیں ہے اس کے ساتھ اس کا شریک ہونا، بعض اسباب مسروق سے متعلق ہیں: جیسے مال مسروق کا مالک خود چور ہوجائے اور کبھی طویل زمانہ گزر جانے کے نتیجہ میں حد ساقط ہوجاتی ہے۔

ا- سفارش ومعافی:

۷۲ - تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ چوری کے بعد حاکم تک مقدمہ پہنچنے سے پہلے سفارش کرنا جائز ہے، بشرطیکہ چور شرارت میں معروف نہ ہو، تاکہ اس کا عیب چھپ جائے اور توبہ پر اعانت ہو[3]،

---

(۱) حدیث: ''إذا سرق السارق فاقطعوا یدہ، فإن عاد فاقطعوا رجلہ'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۸۱ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی اسناد کو التلخیص (۴/ ۶۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے اور اس کو تقویت پہنچانے والی روایت ذکر کی ہے۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۱، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۸، المہذب ۲/ ۳۰۰، شرح الزرقانی علی الموطا ۸/ ۹۲، ۹۳، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۶، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۶۰، سنن الدارقطنی ۲/ ۳۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۱۳، ۴۱۴، فتح الباری ۱۵/ ۱۰۵، ۱۰۶، المحلی ۱۱/ ۳۵۶، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۶۶۔

(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ أمر بقتل سارق في المرة الخامسة'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۸۱ طبع دارالمحاسن) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۶۸، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن دارقطنی نے اس کی دوسری سندیں ذکر کی ہیں جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) حدیث: ''لا یحل دم امری ء مسلم إلا بإحدی ثلاث'' کی روایت ترمذی (۴/ ۴۶۰، ۴۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے اس سے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۹۶، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۳، معالم السنن ۳/ ۳۱۳، ۳۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۸، النہایۃ فی شرح الغایۃ ۳/ ۵۷۔

(۳) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۲۹۵، نیل الأوطار ۷/ ۳۱۱۔

لیکن اگر معاملہ حاکم تک پہنچ جائے تو اس میں سفارش کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے حضرت اسامہؓ سے (جس وقت حضرت اسامہؓ نے مخزومی خاتون کے بارے میں جس نے چوری کی تھی سفارش کی) فرمایا: "أتشفع فی حد من حدود الله"[1] (کیا تم اللہ تعالی کی کسی حد کے بارے میں سفارش کرتے ہو)، حدیث میں آتا ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ کی ایک شخص سے ملاقات ہوئی جس نے ایک چور کو پکڑ رکھا تھا، حضرت زبیرؓ نے سفارش کی، اس شخص نے کہا: نہیں، یہاں تک کہ میں معاملہ امام تک پہنچا دوں، حضرت زبیرؓ نے فرمایا: جب معاملہ امام تک پہنچ جائے گا تو اللہ تعالی نے سفارش کرنے والے اور جس کی سفارش کی جائے اس پر لعنت بھیجی ہے[2]۔

یہی حکم چور کو معاف کرنے کا ہے، یعنی جب تک مقدمہ حاکم تک نہ پہنچے تو معاف کرنا جائز ہے، اور اگر حاکم تک معاملہ پہنچ جائے تو معافی قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"تعافوا الحدود فیما بینکم، فما بلغنی من حد فقد وجب"**[3] (اپنے درمیان حدود سے درگزر کرو، جب ہم تک کسی حد کا مقدمہ پہنچ جائے گا تو حد واجب ہوجائے گی)۔

رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت صفوان سے فرمایا: (جبکہ انہوں نے اپنی چادر کے چور کو صدقہ کردی)، **"فھلا قبل أن تأتینی به"**[4] (تم نے میرے پاس لے کر آنے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کیا؟)۔

۲-توبہ:

۴۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خالص توبہ، یعنی جرم پر ایسی ندامت کہ آئندہ دوبارہ نہ کرنے کا عزم مصمم ہو چور سے آخرت کا عذاب ساقط کردیتی ہے[1]، لیکن فقہاء کا اختلاف اس بات پر ہے کہ آیا توبہ کا اثر سرقہ کی حد قائم کرنے پر ہوگا یا نہیں: حنفیہ، مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت، عطاء اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ توبہ سے چوری کی حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: **"وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ"**[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے)، آیت پاک میں توبہ کرنے والے اور توبہ نہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرو بن سمرہ پر حد قائم کی، جبکہ وہ توبہ کرکے آئے تھے اور اونٹ کی چوری سے پاک کرنے کا مطالبہ کررہے تھے[3]۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ توبہ سے

---

(۱) حدیث: "أتشفع في حد من حدود الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۸۷ طبع السلفیہ) اور (مسلم ۳/۱۳۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۷/۱۶۳۔

(۳) حدیث: "تعافوا الحدود فیما بینکم" کی روایت نسائی (۸/۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) المبسوط ۷/۱۱۱، المنتقی ۷/۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ المجموع ۱۸/۳۳۳، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۹۴، نیل الأوطار ۷/۱۵۳۔

= اور حدیث: "فھلا قبل أن تأتیني به" کی روایت حاکم (۴/۳۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۴/۲۰، معالم السنن ۳/۳۰۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۳) حدیث: "أن النبي علیہ السلام أقام الحد علی عمرو بن سمرۃ" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ثعلبہ انصاری سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۷۵ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

سرقہ کی حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اللہ تعالی نے چور مرد اور چور عورت کی جزاء بیان کرنے کے بعد فرمایا: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[1] (پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرلے اور اپنی اصلاح کرلے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تائب پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اگر توبہ کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی تو پھر آیت میں توبہ کا ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا[2]۔

۳-اقرار سے رجوع کرنا:

۷۴ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر چور ہاتھ کاٹے جانے سے قبل اقرار سے رجوع کرلے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اقرار سے رجوع کرنا شبہ پیدا کرتا ہے[3]۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ چور کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا قابل قبول نہیں ہوگا، اور اس سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لئے قصاص یا کسی حق کا اقرار کرے تو ان دونوں سے رجوع قابل قبول نہیں ہے، ایسا ہی حکم سرقہ کے اقرار میں بھی ہوگا[4]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۲۹، الخرشی، العدوی ۸/ ۱۰۳، المہذب ۲/ ۲۸۵، المغنی ۸/ ۲۸۱، ۲۹۶، طبع مکتبۃ القاہرہ، المحلی ۱۱/ ۱۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۱، نیل الأوطار ۷/ ۱۰۶، فتح الباری ۱۵/ ۱۱۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، ۱۱۸، الخراج رص ۱۹۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۴۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۹۳۔

۴-جس پر حد قائم نہیں کی جاتی ہے اس کے ساتھ شریک ہونا:

۷۵ - امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا اصح قول یہ ہے کہ اگر ایک پوری جماعت کسی چوری میں شریک ہو اور ان میں ایسا شخص بھی ہو جس پر چوری کی حد قائم نہیں ہوسکتی، جیسے نابالغ بچہ، یا مجنون، تو تمام شرکاء سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ چوری ایک ہے، اور یہ ایسے لوگوں کی طرف سے ہوئی ہے جن میں سے بعض پر کاٹنا واجب ہے اور بعض پر واجب نہیں ہے، لہذا سب سے ساقط ہوجائے گا، قتل میں خطاء کرنے والے کے ساتھ عمداً قتل کرنے والے کی شرکت پر قیاس کیا گیا ہے کہ دونوں سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ حد اس وقت ساقط ہوگی جبکہ بچہ، یا مجنون نے ہی لینے اور نکالنے کا کام کیا ہو، کیونکہ نکالنا اصل ہے، اور اعانت تابع کی طرح ہے، جب کاٹنا اصل سے ساقط ہوجائے گا تو تابع سے بھی اس کو ساقط کرنا واجب ہوگا، اور اگر لینے والا اور نکالنے والا مکلّف ہو تو اس نے اصل کام کیا ہے، لہذا اس سے کاٹنا ساقط نہیں ہوگا اگر چہ بچہ یا مجنون سے ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سرقہ میں ایسے شخص کی شرکت جس پر حد جاری نہیں ہوسکتی دیگر شرکاء سے حد ساقط نہیں کرے گی، کیونکہ حد جاری نہ کرنے کا سبب اسی کے ساتھ خاص ہے، لہذا دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۷، المبسوط ۹/ ۱۵۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۲، شرح الزرقانی ۸/ ۹۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۸، ۱۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۰، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/ ۲۹۶، ۲۹۷۔

۵- فیصلہ سے پہلے ملکیت کا طاری ہونا:

۷۶- فیصلہ سے پہلے چور مال مسروق کا مالک بن جائے، اس طور پر کہ اس کو خرید لے یا اس کو ہبہ کر دیا جائے وغیرہ تو جمہور کے نزدیک اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کرنے کے لئے مطالبہ شرط ہے، اس لئے اگر فیصلہ سے پہلے چور اس کا مالک بن جائے گا تو مطالبہ ممنوع ہوجائے گا، اس حکم میں مالکیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مطالبہ شرط نہیں ہے، اس لئے حد کے واجب ہونے یا ساقط ہونے میں چوری کی حالت کا اعتبار ہوگا، اس کے بعد ملکیت کے منتقل ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اور اگر فیصلہ کے بعد ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے ملکیت حاصل ہوجائے تو امام ابو یوسف اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک حد ساقط ہوجائے گی، (اس لئے کہ حدود کے باب میں فیصلہ دراصل نفاذ کا نام ہے، جب تک نافذ نہ ہوا تو گویا کہ فیصلہ ہی نہیں ہوا)، اور اس لئے بھی کہ (فیصلہ کے بعد نفاذ سے قبل ملکیت کا حاصل ہونا اصل سبب سے متصل کی طرح ہے)، نیز اس لئے کہ (مالک بننا اگرچہ چوری کے وقت کوئی حق ثابت نہیں کرتا ہے مگر نفاذ کے وقت شبہ پیدا کر دیتا ہے اور یہ شبہ حد قائم کرنے میں مانع ہوجاتا ہے)۔

امام ابو یوسف، امام زفر، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے بعد مال مسروق کے مالک بننے کا کوئی اثر کاٹنے کے واجب ہونے پر نہیں ہوگا، (اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا وجوب ایسا حکم ہے جس کا تعلق چوری کے وجود سے ہے، اور چوری مکمل ہوگئی اور وجوب کی شرطیں مکمل پائے جانے کی وجہ سے کاٹنے کا سبب ہوگئی، لہذا اس کے بعد ملکیت کا طاری ہونا موجودہ چوری میں کوئی خلل نہیں ڈال سکتا، پس ہاتھ کاٹنا واجب رہے گا)، اور (نیز حد واجب ہونے کے بعد) جو کچھ پیش آئے وہ وجوب میں کوئی شبہ پیدا نہیں کر سکتا، لہذا وہ حد کے نفاذ میں مؤثر بھی نہیں ہوگا، اور اگر (فیصلہ کے بعد) ملکیت کا طاری ہونا حد کو ساقط کر دیتا تو آپ ﷺ صفوانؓ کی چادر کے چور کا (ہاتھ) نہیں کاٹتے جبکہ صفوانؓ نے سارق پر صدقہ کر دیا تھا، بلکہ آپ ﷺ نے یوں فرمایا: "فهلا قبل أن تأتيني به"[1] (تم نے ہمارے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کیا؟)۔

۶- حد پر طویل عرصہ کا گذر جانا:

۷۷- جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ طویل زمانہ گذرنے سے حد ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ حکم چوری کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا نفاذ واجب ہوگا گرچہ طویل زمانہ گذر جائے، مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مجرم کا بھاگنا یا نفاذ میں تاخیر حد کے ساقط ہونے کا سبب ہو، ورنہ یہ اللہ تعالی کے حدود کو معطل کرنے کا ذریعہ ہوگا۔

امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کے بعد نفاذ پر طویل زمانہ کا گذر جانا حد کو ساقط کر دے گا، (کیونکہ حدود کے باب میں فیصلہ دراصل اس کا نفاذ ہے، لہذا جب تک حد نافذ نہ ہو تو گویا کہ فیصلہ نہیں ہوا، اور اس لئے بھی کہ نفاذ پر طویل زمانہ کا گذرنا بینہ ثابت کرنے میں طویل زمانہ گذرنے کی طرح ہے، لہذا اگر چوری میں شاہدوں کی شہادت سے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ ہوجائے پھر وہ بھاگ جائے اور ایک زمانہ کے بعد گرفتار ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ چوری کی حد طویل زمانہ گذرنے کے بعد بینہ سے قائم نہیں کی جاتی ہے، اور حدود میں فیصلہ کے بعد نفاذ سے پہلے کسی عارض کا پیش

---

(۱) بدائع الصنائع ۸۸/۷، ۸۹، المبسوط ۱۸۷/۹، شرح الزرقانی ۸۹/۸، المہذب ۲۶۴/۲، ۲۸۲، المغنی، الشرح الکبیر ۲۷۷/۱۰، معالم السنن ۳۰۰/۳۔

آنا فیصلہ سے پہلے پیش آنے کی طرح ہے[۱]۔

تعزیر:

۷۸- جس چوری کے پورے ارکان یا پورے شرائط نہ پائے جائیں، اس پر تعزیر کرنا جائز ہے، کیونکہ اس میں حد واجب نہیں ہے، اسی طرح جس چوری میں حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجائے۔ اس میں تعزیر ہوگی، اسی طرح اس چوری میں بھی تعزیر ہوگی جس میں مذکورہ تفصیل کے مطابق حد ساقط ہوجائے[۲]۔

ضمان:

۷۹- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مال مسروق موجود ہوتو اس کا مسروق منہ کو واپس کرنا واجب ہے خواہ چور مالدار ہو یا تنگدست؟ خواہ اس پر حد قائم کی جائے یا نہ کی جائے، خواہ مال مسروق اس کے پاس سے برآمد ہوا ہو یا دوسرے کے پاس سے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت صفوانؓ کی چادر ان کے حوالہ کردی اور چور کا ہاتھ کاٹا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**على اليد ماأخذت حتى تؤدي**"[۳] (ہاتھ پر وہ شئی واجب ہے جو وہ لے یہاں تک کہ اسے ادا کردے)، اسی طرح فقہاء میں اختلاف نہیں ہے کہ مسروق کا ضمان واجب ہوگا اگر وہ تلف ہوجائے، اور کسی ایسی

(۱) بدائع الصنائع ۷/۸۹، المبسوط ۹/۱۷۶، فتح القدیر ۴/۱۶۴، تبصرة الحكام ۲/۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۵۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۰/۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، معالم السنن ۳/ ۳۱۳، المغنی ۱۰/ ۲۷۱، نیز دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

(۳) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت حسن عن سمرہ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا کہ سمرہ سے حسن کے سماع میں اختلاف ہے۔

وجہ سے چور پر حد قائم نہ کی جاسکے جو ہاتھ کاٹنے سے مانع ہو جیسے: غیر حرز سے مال لینا، یا نصاب سے کم لینا، یا کوئی شبہ پیدا ہوجائے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے وغیرہ، ایسی صورت میں چور پر واجب ہوگا کہ اگر مال مسروق مثلی ہوتو اس کی مثل یا اگر ذوات القیم میں سے ہوتو اس کی قیمت واپس کرے[۱]۔

۸۰- اور اگر مال مسروق تلف ہوجائے اور اس میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو وجوب ضمان کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: مطلق ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ مسروق از خود ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا گیا ہو، یہی حنفیہ کا مشہور مذہب ہے، اسی کے قائل عطاء، بن سیرین، شعبی اور مکحول وغیرہ ہیں[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ**"[۳] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے)، قرآن نے کاٹنے کو جزاء قرار دیا ہے اور جزاء مکمل سزا ہے، لہذا اگر ضمان بھی عائد ہوتو مکمل سزا نہیں ہوگا، جزاء بھی نہیں ہوگا، حالانکہ قرآن نے کاٹنے کو مکمل جزاء قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے صرف اسی کو ذکر کیا ہے دوسرے کو ذکر نہیں کیا، تو اگر ہم ضمان کو بھی واجب قرار دیں تو کاٹنا جزاء کا ایک حصہ ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يغرم**

(۱) المبسوط ۹/۱۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۲، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۹، البیہقی ۸/ ۲۷۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۸۴، ۸۵، فتح القدیر ۵/ ۴۱۳، أحکام القرآن للجصاص ۴/ ۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد"[۱] (چور پر اگر حد قائم کی جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا) چور کا ہاتھ کاٹے جانے کی صورت میں حدیث صاف لفظوں میں ضمان کی نفی کر رہی ہے، اسی بناء پر انہوں نے کہا: حد اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوں گے، اس لئے کہ ضمان کا فیصلہ مسروق کو لینے کے وقت سے چور کا مملوک بنا دیتا ہے، لہذا اس پر حد قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ کسی بھی شخص کا ہاتھ اس کی اپنی ملکیت کی چیز میں نہیں کاٹا جاتا ہے[۲]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسروق تلف ہوجائے تو چور پر اس کا ضمان عائد ہوگا بشرطیکہ چور چوری کے وقت سے لے کر ہاتھ کاٹے جانے تک خوشحال رہے، اس لئے کہ مسلسل خوشحالی کا باقی رہنا خود مال مسروق کے باقی رہنے کی طرح ہے، لہذا چور پر دو سزائیں جمع نہیں ہوں گی، اور اگر چور چوری کے وقت مالدار ہو پھر اس کے بعد تنگدست ہوجائے، یا چوری کے وقت تنگدست ہو، پھر اس کے بعد مالدار ہوجائے تو ضمان نہیں ہوگا تا کہ اس پر دو سزائیں جمع نہ ہوجائیں، یعنی اس کا ہاتھ کاٹنا اور اس کا پیچھا کرنا[۳]۔

سوم: شافعیہ، حنابلہ، نخعی، حماد، بتی اور لیث کی رائے ہے اور یہی حسن بصری، زہری، اوزاعی، ابن شبرمہ اور اسحاق کا قول ہے کہ مطلقا ضمان واجب ہوگا[۴]، خواہ چور مالدار ہو یا تنگدست ہو، خواہ مسروق از خود تلف ہوا ہو یا ہلاک کیا گیا ہو، خواہ چور پر حد قائم کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، ہاتھ کا کاٹنا اور ضمان دونوں جمع ہوسکتے ہیں، اس لئے کہ کاٹنا اللہ تعالی کا حق ہے اور ضمان بندہ کے حق کی وجہ سے ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**علی الید ماأخذت حتی تؤدي**"[۱] (ہاتھ پر وہ شئ واجب ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ ادا کردے)۔

جہاں تک قیمت کے اندازہ کے وقت کی بات ہے، اگر مسروق کے ضمان کا فیصلہ ہو تو قیمت کے مقرر کرنے کے وقت کے بارے میں اصطلاح: ''ضمان'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حدیث: "**لا یغرم صاحب سرقة إذا أقیم علیه الحد**" کی روایت نسائی (۸/ ۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور کہا کہ یہ مرسل ہے، ثابت نہیں ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۴/ ۸۴، فتح القدیر ۵/ ۴۱۴، بدائع الصنائع ۷/ ۸۴، المبسوط ۹/ ۱۵۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۸/ ۱۰۷، ۱۰۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۱۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۸، المہذب ۲/ ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۱۴۹، المغنی، الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۷۹، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۶۵، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۰۹۔

(۱) حدیث: "**علی الید ما أخذت......**" کی تخریج فقرہ ۷۹ پر گذر چکی ہے۔

سرقین

دیکھئے: ''زبل''۔

سروال

دیکھئے: ''لباس''۔

سُرّیۃ

دیکھئے: ''تسري''۔

سَرِیّۃ

تعریف:

۱- لغت میں سریۃ (سین کے فتحہ اور راء کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ) فوج کا ایک دستہ ہے۔

سریۃ بروزن فعیلۃ بمعنی فاعل۔ یہ ''سری فی اللیل و أسری'' سے ماخوذ ہے یعنی رات میں چلنا۔

جمع سرایا اور سریات آتی ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی: فوج کا ایک دستہ جس کی تعداد زیادہ سے زیادہ چار سو ہو، جس کو امیر دشمنوں سے قتال، یا تجسس کے لئے بھیجتے ہیں، اس کا نام ''سریۃ'' اس لئے رکھا گیا کہ وہ قلت تعداد کی وجہ سے رات میں چلتے ہیں، اور دن میں چھپ جاتے ہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

جیش اور اس جیسے الفاظ:

۲- جیش: جس فوج کی تعداد آٹھ سو سے زیادہ ہو وہ جیش ہے، جس فوج کی تعداد چار ہزار سے زیادہ ہو وہ جحفل ہے، خمیس: بڑی فوج، بعث: سریہ کا ایک حصہ اور کتیبہ: جو جمع ہوں منتشر نہ ہوں[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۶۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۷، السیر الکبیر ۱/ ۶۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۶۱، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۷،

شرعی حکم:

۳- دین کے اعزاز وسربلندی، بندوں سے شر کو دور کرنے اور ملت اسلامیہ کی حمایت کے لئے مجاہدین کا نکلنا فرض کفایہ ہے، اور اللہ تعالیٰ کی قربت کا بہترین ذریعہ ہے، قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے راستہ میں نکلنے کی ترغیب دی گئی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا مَالَكُمْ إِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْفِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلىٰ الْاَرْضِ أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَامَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِيْ الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيْلٌ۝ إِلَّا تَنْفِرُوْا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوْهُ شَيْئًا وَاللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٌ**"[1] (اے ایمان والو تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ نکلو اللہ کی راہ میں تو تم زمین سے لگے جاتے ہو، کیا تم دنیا کی زندگی پر بہ مقابلہ آخرت کے راضی ہو گئے، سو دنیا کی زندگی کا سامان تو آخرت کے مقابلہ میں بہت ہی قلیل ہے اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تمہیں ایک دردناک سزا دے گا اور تمہارے بدلہ ایک دوسری قوم پیدا کر دے گا اور تم اسے کچھ بھی نقصان نہ پہنچا سکو گے اور اللہ ہر شئی پر قادر ہے)۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**مَاكَانَ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلاَ يَرْغَبُوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهٖ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيْبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلاَ يَطَئُوْنَ مَوْطِئًا يَّغِيْظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُوْنَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهٖ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ**"[2] (مدینہ والوں اور ان کے اردگرد جو دیہاتی ہیں انہیں نہ چاہئے تھا کہ رسول اللہ ﷺ کو چھوڑ کر پیچھے رہ جائیں اور نہ یہ کہ اپنی جانوں کو ان کی جان سے عزیز رکھیں یہ (رفاقت ضروری) اس لئے تھی کہ ان (مجاہدین) کو اللہ کی راہ میں جو پیاس لگی اور جو ماندگی پہنچی اور جو بھوک لگی اور جو چلنا وہ چلے کافروں کو غیظ میں لانے والا اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا (ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا بے شک اللہ نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا)۔ ان کے علاوہ اور دوسری آیات ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ألا أنبّئكم بليلة أفضل من ليلة القدر: حارس حرس في أرض خوف لعله أن لا يرجع إلى أهله**"[1] (کیا میں تم لوگوں کو ایک ایسی رات نہ بتاؤں جو لیلۃ القدر سے بھی افضل ہے، ایک پہرہ دار خوفناک سرزمین میں پہرہ داری کا فریضہ انجام دیتا ہے کہ شاید وہ اپنے اہل کی طرف واپس نہ آسکے)، نبی کریم ﷺ نے سرایا بھیجنے کا برابر اہتمام فرمایا، یہاں تک کہ آپ کے بھیجے ہوئے سرایا کی تعداد سینتالیس تک پہنچتی ہے[2]۔

سرایا بھیجنے کا معاملہ امام اور ان کے قائم مقام فوج کے امراء کی صواب دید پر موقوف ہوگا۔

سریہ کی کم از کم اور زیادہ سے زیادہ تعداد:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سریہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد چار

= مطالب أولی النہی ۲/ ۷ ۵۳۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۸، ۳۹۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۰۔

(۱) حدیث: "ألا أنبئكم بليلة أفضل من ليلة القدر" کی روایت حاکم (۲/ ۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) سیرت کی کتابیں مراجعت فرمائیں جیسے: سیرت ابن ہشام اور ذہبی کی تاریخ الإسلام میں مغازی کا حصہ۔

یا پانچ سو ہے اور کم از کم تعداد ایک سو ہے (۱) ۔

ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے: "**خير الصحابة أربعة و خير السرايا أربع مائة، و خير الجيوش أربعة آلاف ، و لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة**" (۲) (سب سے بہتر صحابہ چار ہیں، سب سے بہتر دستہ چار سو کا ہے، سب سے بہتر فوج چار ہزار تعداد کی ہے اور بارہ ہزار فوج کی تعداد قلت کی وجہ سے ہرگز مغلوب نہیں ہوگی)۔

محمد بن الحسن نے کہا ہے: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام ایک شخص کو یا دو یا تین اشخاص کو حسب ضرورت سریہ کے طور پر بھیجے، نبی کریم ﷺ نے چار سو سے مراد یہ نہیں لی کہ اس سے کم کا سریہ نہیں ہوسکتا، بلکہ آپ ﷺ کا منشا یہ تھا کہ اگر سریہ کی تعداد چار سو ہوگی تو ظاہر حال یہ ہے کہ یہ لوگ دشمن کے ملک سے بغیر مراد حاصل کئے واپس نہیں ہوں گے (۳)، کیونکہ یہ ثابت ہے: "**بعث النبي ﷺ حذيفة بن اليمان في أيام الخندق سرية وحده**" (۴) (نبی ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو تنہا سریہ کے طور پر روانہ فرمایا) اور وارد ہے: "**بعث عبد الله بن أنيس سرية وحده**" (۵) (حضرت عبد اللہ بن انیسؓ کو سریہ کے طور پر تنہا بھیجا) اور یہ بھی ثابت ہے: "**بعث دحية الكلبي سرية وحده**" (۱) (حضرت دحیہ کلبیؓ کو سریہ کی حیثیت سے تنہا بھیجا)، اسی طرح "**بعث ابن مسعود و خبابا سرية**" (۲) (حضرت ابن مسعودؓ اور خبابؓ کو سریہ بنا کر روانہ فرمایا)۔

امام سرخسی کا بیان ہے کہ وہ حدیث جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے: "**نهى أن تبعث سرية دون ثلاثة نفر**" (۳) (آپ ﷺ نے تین افراد سے کم پر مشتمل سریہ بھیجنے سے منع فرمایا) تو دو طریقے سے اس کی تاویل کی جاتی ہے:

یا تو ایسا فرمانا مسلمانوں کے ساتھ شفقت کی بنیاد پر ہو اور یہ دین میں مکروہ نہ ہو، یا یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ افضل یہ ہے کہ تین سے کم نہ نکلیں، تاکہ ان کے لئے با جماعت نماز پڑھنا ممکن ہو کہ ان میں سے ایک آگے بڑھ جائے اور دو اس کے پیچھے صف بنائیں۔

معنوی اعتبار سے: سرایا روانہ کرنے کا مقصد صرف قتال ہی نہیں ہوتا، بلکہ کبھی مقصود دشمنوں کے حالات کی جاسوسی بھی ہوتی ہے کہ پوشیدہ طور پر انہوں نے جو پروگرام بنایا ہوا اس کی خبر لائے، اور اس

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۱، أسنی المطالب ۴/۱۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۷۔

(۲) حدیث: "خير الصحابة أربعة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/۶۷، ۷۰۔

(۴) حدیث: "بعث النبي ﷺ حذيفة بن اليمان في أيام الخندق سرية وحده" کو ابن جریر الطبری نے اپنی تاریخ (۲/۵۷۹ طبع المعارف) میں ذکر کیا ہے۔

(۵) حدیث: "بعث عبد الله بن أنيس سرية وحده" کی روایت احمد (۳/۴۹۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۲۰۳، طبع

= القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اسے ابویعلی اور امام احمد کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا: اس میں ایک راوی ہیں جن کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور وہ ابن عبداللہ بن انیس ہیں، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "بعث دحية الكلبي سرية وحده" کی روایت احمد (۳/۴۴۱ طبع المیمنیہ) نے ہرقل کے قاصد التنوخی سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۲۳۶ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اسے امام احمد اور ابویعلی کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "بعث ابن مسعود و خبابا سرية" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الکبیر (۱/۶۷، ۷۰) میں ذکر کیا ہے اور ہمیں یہ حدیث اور سیر کی کتابوں میں نہیں ملی۔

(۳) حدیث: "نهى أن تبعث سرية دون ثلاثة نفر" کو محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الکبیر (۱/۶۷، ۷۰) میں ذکر کیا ہے اور یہ حدیث ہمیں حدیث وسیر کی کتابوں میں نہیں ملی۔

مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ان کے درمیان ایک آدمی کا جانا تین آدمیوں کے جانے سے زیادہ کارآمد ہے۔

کبھی یہ مقصد ہوتا ہے کہ ایک شخص خبر لائے اور دوسرا دشمنوں کے درمیان رہ جائے، تاکہ پہلے شخص کے جانے کے بعد دشمنوں کے نئے پروگرام سے واقف ہوسکے تو اس صورت میں دو آدمیوں سے غرض پوری ہوگی۔

کبھی مقصود قتال یا دشمنوں کے بہادروں کو دھوکہ سے قتل کرنے تک رسائی حاصل کرنا ہوتا ہے، تو یہ مقصد تین اور اس سے زیادہ سے حاصل ہوگا، اسی لئے سریہ کی تحدید کا اختیار امام یا اس کے نائب کو ہوگا، جیسا وہ عامۃ المسلمین کے حق میں فائدہ اور مصلحت دیکھے گا ویسا کرے گا[۱]۔

سریہ کا نکلنا:

۵ - امام کی اجازت کے بغیر سریہ کا نکلنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ سریہ کے نکلنے کی ضرورت اور مصلحت سے زیادہ واقف ہوتا ہے جبکہ سریہ میں شامل لوگ اہل وظائف ہوں، کیونکہ یہ لوگ ایک اہم مقصد کے لئے جہاں امام بھیجتا ہے مزدور کے درجہ میں ہیں، لہذا ان لوگوں کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اپنے طور پر نکلیں، ہاں اگر رضا کار ہوں کہ جب اپنے اندر نشاط محسوس کریں تو جہاد کے لئے نکل جائیں، اہل وظائف میں سے نہ ہوں تو ان کے لئے امام کی اجازت کے بغیر نکلنا مکروہ ہے[۲]۔

امام کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب کوئی سریہ بھیجے تو ان پر ان میں سے کسی کو امیر بنادے۔

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۱۷، مواہب الجلیل ۳/۳۴۹ مطالب أولی النہی ۲/۵۴۲۔

امام سرخسی کا بیان ہے: رسول اللہ علیہ السلام کی اقتداء میں امیر بنانا واجب ہے، کیونکہ آپ علیہ السلام نے برابر سرایا بھیجا اور ان پر ہر بار امیر بنایا اور اگر اس کا ترک کرنا جائز ہوتا تو جواز کی تعلیم کے لئے کم سے کم ایک بار بھی ضرور ترک فرماتے اور اس لئے بھی کہ ان کو اجتماعی رائے اور اتحاد کی ضرورت ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب ان پر ان میں سے کسی ایک کو امیر بنائے اور باقی لوگ اس کی اطاعت کریں، جنگ میں اطاعت کرنا کبھی لڑنے سے زیادہ سودمند ہوتا ہے، نیز امام محمد بن الحسن نے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا خرج ثلاثة مسلمين فی سفر فليؤمهم أكثرهم قرآنا و إن كان أصغرهم**"[۱] (اگر تین مسلمان سفر میں نکلیں تو چاہئے کہ ان میں سے زیادہ قرآن یاد رکھنے والا امامت کرے، اگرچہ وہ سب میں چھوٹا ہو)، اس کو امامت کے لئے اس لئے مقدم کیا کہ وہ ان میں افضل ہے، پھر انہوں نے کہا: جب ان لوگوں کی امامت کرے گا تو وہی ان لوگوں کا امیر ہوگا، یہی امیر ہے جس کو رسول اللہ علیہ السلام نے امیر بنایا[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ امیر بنانا سنت ہے، واجب نہیں[۳]۔

مناسب یہ ہے کہ امیر ایسے شخص کو بنائے جو کہ جنگی امور سے باخبر اور حسن تدبیر کا ماہر ہو، ایسا نہ ہو کہ پوری فوج کو ہلاکت میں ڈال دے، اور نہ ایسا ہو کہ جب ان کو موقع ملے تو اس کو ہاتھ سے گنوادے، اور مسنون یہ ہے کہ اس کی دینداری قابل بھروسہ ہو، دینی احکام پر عمل کرنے کا اہتمام کرنے والا ہو، وہ فوج کو اللہ تعالی کی طاعت، پھر امیر

(۱) حدیث: "إذا خرج ثلاثة مسلمين في سفر فليؤمهم أكثرهم قرآنا و إن كان أصغرهم" کی روایت ابن أبی شیبہ (۱/۳۴۴ طبع الدار السلفیہ) نے حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے مرسلا کی ہے۔

(۲) شرح السیر الکبیر لمحمد بن الحسن ۱/۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۶۰، القلیوبی ۴/۲۱۷، أسنی المطالب ۴/۱۹۲۔

المومنین کی اطاعت کا حکم اور تلقین کرے، اور لوگوں سے جہاد میں ثابت قدمی اور عدم فرار پر بیعت لے، جمعرات کے روز اور دن کے شروع حصہ میں نکلنا مستحب ہے [1]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اللهم بارک لأمتي في بكورها" [2] (اے اللہ ہماری امت کی صبح میں برکت نازل فرما)۔

سریہ کا حاصل کردہ مال غنیمت:

٦ - اگر امام دشمن کی سرزمین میں ہو اور وہ فوج میں سے ایک سریہ روانہ کرے اور وہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں وہ فوج بھی حصہ پائے گی جو امام کے ساتھ ہے، اسی طرح اگر سریہ کی عدم موجودگی میں وہ فوج مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں وہ سریہ بھی شریک ہوگا۔

حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ لما غزا هوازن بعث سرية من الجيش قبل أوطاس فغنمت السرية فأشرک بينها و بين الجيش"** [3] (نبی کریم ﷺ جب ہوازن کی مہم پر نکلے تھے تو فوج میں سے ایک سریہ اوطاس کی طرف روانہ فرمایا، اس سریہ نے مال غنیمت حاصل کیا، آپ ﷺ نے مال غنیمت کو دستہ اور فوج کے درمیان مشترک کردیا)، اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: **"ويرد سراياهم على قعدتهم"** [4] (فوج کا سریہ ان کے بیٹھنے والوں پر لوٹائے (یعنی جو لوگ سریہ کے ساتھ نہیں نکل سکے))، حضور ﷺ کا ابتداء میں چوتھائی اور لوٹتے وقت تہائی غنیمت مرحمت فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے علاوہ میں ان کے ساتھ شرکت ہے [1]، کیونکہ اگر وہی لوگ اپنا مال غنیمت لے لیتے تو اس کا ثلث نفل نہ ہوتا، اور اس لئے بھی کہ سب ایک ہی لشکر ہیں، ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے دفاعی طاقت ہیں، لہذا سب شریک ہوں گے جیسا کہ اگر لشکر کا کوئی ایک کنارہ مال غنیمت حاصل کرے۔

اگر امام ایک سریہ دار الحرب کی طرف روانہ کرے، اور وہ خود اپنے ملک میں ہو اور سریہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں امام اور ان کے ساتھ جو لشکر ہے وہ حصہ نہیں پائیں گے اگرچہ دار الحرب قریب ہو، یہاں تک کہ اگر سریہ روانہ کرے اور اس کے پیچھے نکلنے کا ارادہ کرے، لیکن امام کے نکلنے سے پہلے سریہ مال غنیمت حاصل کرے تو اس میں امام حصہ نہیں پائے گا اگرچہ دار الحرب قریب ہو، اس لئے کہ مال غنیمت مجاہدین کا حق ہے اور یہ لوگ نکلنے سے پہلے مجاہد نہیں ہیں۔

اور اگر امام دو سریہ دو مختلف سمتوں میں روانہ کرے تو ان میں سے کوئی دوسرے کے حاصل کردہ مال غنیمت میں حصہ نہیں پائے گا۔

اور اگر دونوں دشمن کے ملک میں دور تک گھستے چلے جائیں اور کسی ایک جگہ دونوں جمع ہو جائیں تو جمع ہونے کے بعد حاصل کردہ مال غنیمت میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۱/ ۶۱، ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۱، ۶۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۸۔

(۲) حدیث: "اللهم بارک لأمتي في بكورها......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت صخر الغامدی سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث: "لما غزا هوازن بعث سرية من الجيش قبل أوطاس" کو ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴/ ۳۳۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں ابن اسحاق کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔

(۴) حدیث: "يرد سراياهم على قعدتهم" کی روایت بیہقی (۹/ ۵۱ طبع دائرۃ
= المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "تنفيل النبي ﷺ في البدائة الربع" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامت سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كان ينفل في البدائة الربع و في القفول الثلث" اور کہا: حدیث حسن ہے، اور اس کے مانند کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۳، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے حضرت حبیب بن مسلمہ سے کی ہے۔

اور اگر امام دونوں کو ایک ہی سمت روانہ کرے اور دونوں کا امیر بھی ایک ہو یا دونوں میں سے ایک دوسرے کے قریب ہو تو دونوں مال غنیمت میں شریک ہوں گے [1]۔

تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

سریہ کو ''انعام'' دینا:

۷ - امام اگر دار الحرب میں جہاد کے لئے داخل ہوا اور ایک سریہ اپنے آگے دشمن پر یلغار کے لئے روانہ کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ غنیمت میں سے خمس کے بعد چوتھائی حصہ ان کے لئے بطور انعام مقرر کرے۔

چنانچہ خمس نکالے گا، پھر سریہ کے لئے جو مقرر ہے یعنی باقی ماندہ کا چوتھائی حصہ ان کو دے گا، اس کے بعد جو بچے گا اس کو لشکر اور سریہ کے درمیان تقسیم کر دے گا، اور اگر لشکر کی واپسی کے بعد سریہ روانہ کرے تو سریہ کے لئے خمس کے بعد تہائی مقرر کرے گا، سریہ جتنا بھی مال غنیمت لے کر آئے گا، اس میں سے خمس نکالے گا پھر باقی ماندہ کا تہائی اس کو دے گا، پھر بقیہ مال کو لشکر اور سریہ میں تقسیم کرے گا [2]۔

تفصیل اصطلاح ''تنفیل'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۹، المغنی ۸/۴۴۲، شرح السیر الکبیر ۲/۶۲۵۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۲/۶۲۰، اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/۲۴۹، ابن عابدین ۳/۲۳۸، الزرقانی ۳/۱۲۸، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۱، المغنی ۸/۳۷۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص ۳۵۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۹ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطاء اللہ (؟-۶۱۲ھ)

یہ عبدالکریم بن عطاء اللہ بن عبدالکریم بن علی ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور نسبت قرشی، زہری اور اسکندرانی ہے، مالکی فقیہ، اصولی، عربی زبان کے ماہر، نحوی، لغوی تھے، ابیاری سے تحصیل علم میں ابن حاجب کے رفیق تھے، ان ہی سے فقہ پڑھی، ابوالحسین بن جبیر وغیرہ سے علم حاصل کیا، ان کے شاگرد بہت ہیں، ان ہی میں سے ابن أبی الدنیا طرابلسی ہیں۔

بعض تصانیف: "مختصر المفصل للزمخشری"، "البیان و التغریب في شرح التهذیب"، مختصر التهذیب للأزهری"۔

[الدیباج ر ص ۱۶۷؛ شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۱۶۷؛ بغیۃ الوعاۃ ر ص ۳۱۱؛ معجم المؤلفین ۵ ر ۳۱۹]

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن أبی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الکاتب (؟-؟)

یہ عبدالرحمٰن بن علی بن محمد بن الکنانی ہیں، کنیت ابوالقاسم ہے، ابن کاتب سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔ قیروان کے مشاہیر اور ماہرین فقہاء میں سے ہیں، ابن سعدون کا بیان ہے: علم، فقہ اور کلام میں ماہر تھے، اور ان کا فضل مشہور تھا، مذہب کے مشتبہ مسائل میں مہارت حاصل کیا، مصر میں ابوالقاسم الطائی نے ان سے ملاقات کی، مذہب کے مشتبہ مسائل کے جوابات میں فرق کے بارے میں ان سے دریافت کیا، طائی کہتے ہیں: قیروان کے علماء میں سے جن لوگوں سے ہماری ملاقات ہوئی، ان کے لئے ان مسائل کا جواب دینا دشوار تھا، ابوالقاسم نے مجھے برجستہ جواب دیا باوجودیکہ وہ سفر کی وجہ سے گراں خاطر تھے۔

فقہ کے موضوع پر ان کی ایک ضخیم کتاب ہے، تقریبا ایک سو پچاس جلدیں ہیں۔

[ترتیب المدارک ۳/۷۰۶؛ ۷۰۷]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مرزوق (۷۱۰-۷۸۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن مرزوق الخطیب ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، ابن مرزوق الخطیب سے معروف ہیں، مالکی فقیہ، اصولی، محدث، مفسر اور نحوی ہیں، عزالدین ابومحمد الحسین بن علی الواسطی، جمال الدین محمد بن احمد بن خلف المطری اور علی بن محمد الحجازی وغیرہ سے علم حاصل کیا، ان کے شاگردوں میں ابوعبداللہ بن العباس وغیرہ ہیں، مازری نے اپنے نوازل کے شروع میں لکھا ہے: ہمارے استاذ امام حافظ، مناظرہ میں مہارت اور فقہی اجتہاد میں سلف کی یادگار تھے، عجیب وغریب اور مطالب ومقاصد پر حاوی کتابوں کے مصنف ہیں۔

بعض تصنیفات: "تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام"، شرح الأحكام الصغرى"، "شرح الجامع الصحيح للبخاري"، شرح كتاب الشفا في التعريف بحقوق المصطفى"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص ۲۳۶، نیل الابتہاج ر ص ۲۶۷، ۲۷۰، معجم المؤلفین ۹/۱۶، الدیباج ر ص ۳۰۵، ۳۰۹، الأعلام ۶/۲۲۶]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

أبو إسحاق السبیعی (۳۳-۱۲۷ھ)

یہ عمرو بن عبد اللہ بن عبید ہیں، کنیت ابواسحاق، نسبت السبیعی الہمدانی الکوفی ہے، ثقہ مشہور تابعی ہیں، اپنے زمانہ میں کوفہ کے شیخ

تھے۔حضرت علیؓ سے شرف ملاقات ہے، اوران سے روایت بھی کی ہے، اسی طرح مغیرہ بن شعبہ، زید بن ارقم، براء بن عازب اور جابر بن سمرہ وغیرہ سے روایت کی ہے، ان کے شاگردوں میں خودان کے صاحبزادہ یونس، قتادہ، سلیمان تیمی، ثوری، شعبہ اور زہیر بن معاویہ وغیرہ ہیں، ایک قول ہے کہ انہوں نے ۳۸ رصحابہؓ سے حدیث کی سماعت کی، وہ فتوحات میں شرکت کرنے والے مجاہد تھے، زیاد کے زمانہ میں روم کی چھ مہم میں شریک رہے، ابن معین اورنسائی نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی تابعی ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۶۳، ۶۷؛ تاریخ الإسلام للذہبی ۵/ ۱۱۶؛ الأعلام ۵/ ۲۵۱]

أبو إسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۴ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابورافع:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابوعبدالرحمٰن السلمی (؟-۸۵، اور ایک قول ۷۲ھ)

یہ عبداللہ بن حبیب بن ربیعہ ہیں، کنیت ابوعبدالرحمٰن اور نسبت الکوفی القاری ہے، تجوید میں ماہر تھے، ان کے والد صحابی تھے۔ انہوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی ہے، ان کے شاگردوں میں

ابراہیم نخعی، ابواسحاق السبیعی اور سعید بن جبیر وغیرہ ہیں، عجلی نے کہا ہے: کوفی تابعی ثقہ ہیں، امام نسائی کا بیان ہے ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۸۳/۵؛ طبقات ابن سعد ۱۷۲/۶؛ تاریخ بغداد ۴۳۰/۹؛ البدایہ والنہایہ ۶/۹؛ سیر اعلام النبلاء ۲۶۷/۴-۲۷۲]

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعمران موسی بن عیسی (؟-۴۳۰ھ)

یہ موسی بن عیسی بن أبی حجاج ہیں، کنیت ابوعمران، نسبت الغفجو می ہے، قیروان میں مالکیہ کے شیخ تھے، فقیہ اور محدث تھے، ابن العماد نے کہا ہے: علم قراءت میں امام، حدیث میں صاحب بصیرت اور فقہ میں سردار تھے، ابوالحسن القابسی اور احمد بن قاسم سے علم فقہ حاصل کیا، قاضی ابوبکر الباقلانی سے اصول پڑھا، ان کے شاگردوں میں ابن محرز اور عتیق السوسی وغیرہ ہیں۔

بعض تصنیفات: ''التعالیق علی المدونة''، لیکن پوری نہیں کر سکے ''الفہرست''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۰۶؛ الدیباج ص ۳۴۴؛ شذرات الذہب ۲۴۷/۳؛ الأعلام ۲۷۸/۸، معجم المؤلفین ۴۴/۱۳]

ابواللیث السمر قندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

أبیّ بن کعب:

ان کے حالات ج۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

الأثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج۲۰ ص ۳۸۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بشر المریسی: یہ بشر بن غیاث ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

بشر بن الولید (۱۵۰-۲۳۸ھ)
یہ بشر بن ولید بن خالد ہیں، کنیت ابوالولید اور نسبت الکندی ہے اور یہ کندہ (کاف کے کسرہ کے ساتھ) کی طرف منسوب ہے۔ جو یمن میں ایک مشہور قبیلہ ہے۔ فقیہ، حنفی اور عراق کے قاضی تھے، امام ابویوسف کے خاص شاگردوں میں سے تھے، ان ہی سے فقہ حاصل کیا، امام مالک اور حماد بن زید وغیرہ سے سماعت کی ہے۔ ان کے شاگردوں میں احمد بن علی الأبار، ابویعلی الموصلی، ابوالقاسم البغوی اور ابوالعباس الثقفی وغیرہ ہیں، آجری نے کہا ہے: میں نے ان کے متعلق ابوداؤد سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا: ثقہ ہیں، اور سلمی نے امام دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔

[سیرأعلام النبلاء ۱۰/ ۶۷۳؛ تاریخ بغداد ۷/ ۸۰؛ شذرات ۲/ ۸۹؛ الفوائد البہیہ رص ۵۴؛ الجواہر المضیئہ ۱/ ۱۶۶]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص۳۶۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحافظ عراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۶۰۶ میں گذر چکے۔

الحجاوی: یہ موسی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۱ میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

حماد بن اَبی سلیمان:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

خیر الدین الرملی: یہ خیر الدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدینوری: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راشد بن سعد (؟ - ۱۱۳ھ)
یہ راشد بن سعد، نسبت الحبرانی ہے، ان کو المقرائی بھی کہا جاتا ہے، تابعی، فقیہ اور حمص کے محدث تھے، سعد بن اُبی وقاص، معاویہ

بن أبی سفیان، ثوبان، عتبہ بن عبد السلمی اور ابوأمامہ وغیرہ سے روایت کی۔ اور ان کے شاگردوں میں ثور بن یزید، محمد بن الولید الزبیدی، معاویہ بن صالح اور صفوان بن عمرو وغیرہ ہیں۔

اثرم نے امام احمد سے نقل کیا ہے: ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں، دارمی نے ابن معین سے نقل کیا ہے: ثقہ ہیں، اسی طرح ابوحاتم، عجلی اور یعقوب بن شیبہ سے منقول ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۲۵؛ البدایہ والنہایہ ۹/ ۲۵۷؛ سیر أعلام النبلاء ۴/ ۴۹۰؛ تہذیب ابن عساکر ۵/ ۲۹۲]

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زر بن حبیش:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزین العراقی: دیکھئے: العراقی۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج۱۳ص۳۵۱ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج۱ص۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج۷ص۴۳۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۵ میں گذر چکے۔

السندی: یہ محمد بن عبدالہادی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۵ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنیہ: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۶۰۰ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمۃ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص۶۰۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۴۳۸ میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ سے کون مراد ہیں، اس کا بیان ج۱ ص۳۴۷ میں گذر چکا۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۵ ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

ض

ضمرۃ بن حبیب (؟-۱۳۰ھ)

یہ ضمرہ بن حبیب بن صہیب ہیں، کنیت ابو عتبہ اور نسبت الزبیدی، الحمصی ہے، تابعی ہیں۔ شداد بن اوس، ابو امامہ الباہلی، عوف بن مالک، عبدالرحیم بن عمرو السلمی، عبداللہ بن زغب الآیادی وغیرہ سے روایت کی، ان کے شاگردوں میں ان کے بیٹے عتبہ، معاویہ بن صالح الحضرمی، ابوبکر بن ابومریم اور عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر وغیرہ ہیں، ابن سعد کہتے ہیں: انشاء اللہ وہ ثقہ ہیں، ابوحاتم کا بیان ہے: ان سے روایت لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، عجلی نے کہا: شامی تابعی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۵۹]

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج۱ ص۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادۃ بن الصامت:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن وائل:
ان کے حالات ج ۷ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ)
یہ عبد الرحیم بن الحسین بن عبدالرحمٰن بن أبی بکر ہیں، لقب زین الدین، کنیت ابوالفضل اور نسبت الکردی، المھر ان، العراقی ہے، شافعی فقیہ، محدث، حافظ، اصولی، لغوی اور بعض علوم میں ماہر ہیں، ابن عبدالہادی، علاء الدین الترکمانی اور ابن عبد الدائم وغیرہ سے سماعت کی۔ ان سے ان کے بہت سے معاصرین نے علم حاصل کیا، ان ہی میں سے نورالدین الہیتمی اور ابن حجر الہیتمی ہیں، ۷۸۸ھ میں مدینہ منورہ کے منصب قضاء اور مسجد نبوی کی خطابت اور امامت کی ذمہ داری ان کے سپرد کی گئی۔
بعض تصنیفات: "نظم الدرر السنية في السيرة الزكية"، "الباعث على الخلاص من حوادث القصاص"، "منظومة تفسير غريب القرآن"، "ألفية في علوم الحديث" اور "شرح الألفية"۔
[شذرات الذہب ۷/۵۵؛ البدر الطالع ۱/۳۵۴؛ الضوء اللامع ۴/۱۷۱؛ معجم المؤلفین ۵/۴؛ الأعلام ۴/۱۱۹]

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

عمیرۃ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فضیل بن عیاض (۱۰۵-۱۸۷ھ)
یہ فضیل بن عیاض بن مسعود ہیں، کنیت ابو علی اور نسبت التمیمی ،الیربوعی ہے، حنفی فقیہ اور الحرم المکی کے شیخ ہیں، بڑے زاہد اور عبادت گذار تھے، امام ابوحنیفہ سے فقہ کا علم حاصل کیا، ان کے بارے میں ابن المبارک کا بیان ہے: فضیل بن عیاض سے افضل روئے زمین پر کوئی نہیں رہا، شریک القاضی کہتے ہیں: فضیل اپنے اہل زمانہ کے لئے حجت تھے، ان کے شاگردوں میں امام شافعی، یحیی قطان، عبد الرحمٰن بن مہدی، ابن عیینہ، یحیی بن یحیی تمیمی اور ابن وہب وغیرہ ہیں، ابوحاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ مامون ہیں، عجلی کہتے ہیں: کوفی ،عبادت گذار ثقہ ہیں، نیک آدمی ہیں، مکہ میں سکونت پذیر تھے، ان کا کلام ہے: ''من عرف الناس استراح'' (یعنی جو لوگوں

کو پہچانے گا وہ راحت پائے گا)۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۹۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۳۱۶-۳۱۸؛ سیر أعلام النبلاء ۸/ ۲۷۳؛ الجواہر المضیۃ ۱/ ۴۰۹؛ النجوم الزاہرۃ ۲/ ۱۲۱؛ الأعلام ۵/ ۳۶۰]

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ق

قاضی خان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی: یہ جلال الدین بن شمس الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۱ میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبد الواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۲ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد الرملی: یہ محمد بن احمد الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم بن یسار:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

المقدسی ابوالفرج: یہ عبدالرحمٰن بن اَبی عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤف بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۷ ۴۲ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۹۵ ۴ میں گذر چکے۔

و

وائل بن حجر:
ان کے حالات ج ۷ ص ۵۲ ۴ میں گذر چکے۔

ی

یحییٰ بن سعید الأنصاری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۹۶ ۴ میں گذر چکے۔